أبو عبد الرحمن الكردي



متفکران بزرگ مسیحی

پولس

اوریگن

آگوستین

آکویناس

لوتر

شلایر ماخر

هانس کونگ

گروه مترجمان

بسم الله الرحمن الرحیم



مرکز مطالعات و تحقیقات
ادیان و مذاهب

ادیان ابراهیمی
(۲۲)

احمدرضا مفتاح - حسن قنبری - الله‌کرم کرمی‌پور - طیبه مقدم
علی شهبازی - حمید بخشنده

هانس کونگ ۱۹۲۸م Kung,Hans
متفکران بزرگ مسیحی / نویسنده هانس کونگ. گروه مترجمان. ـ قم: مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب، ۱۳۸۶.
(مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب؛ ۳۹، ادیان ابراهیمی ۲۲)
ISBN:978-964-8090-38-3
عنوان اصلی Gorsse Christliche Denker:
فهرستنویسی بر اساس اطلاعات فیپا.
نمایه.
خداشناسی. متکلمان مسیحی. کونگ، هانس. گروه مترجمان. مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب. ۱۳۸۶
۲۳۰/۰۹۲۲ BT۷۷/ک۹م۲
کتابخانه ملی ایران ۱۰۴۱۸۹۸

متفکران بزرگ مسیحی

هانس کونگ

گروه مترجمان

۱۳۸۶



مرکز مطالعات و تحقیقات
ادیان و مذاهب

متفکران بزرگ مسیحی

● مؤلف: هانس کونگ

● گروه مترجمان

● ناشر: مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب

● نوبت چاپ: اول، بهار ۱۳۸۶

● مدیر فنی و هنری: محمدمهدی ربّانی

● حروفچینی: روح‌الله سعادتمند

● تعداد: ۲۰۰۰ جلد

● قیمت: ۳۸۰۰

● مرکز پخش: یکتا. خ انقلاب، ابتدای حافظ شمالی، نبش کوچه ب...
شماره ۵۲۵ تلفن: ۸۸۹۲۶۲۷۰ فکس: ۸۸۹۲۶۲۷۱

www.religions.ir

Pub@religions.ir

سخن ناشر

گفت‌وگوی عالمانه و همدلانه با پیروان دیگر ادیان الاهی نیازمند آشنایی با میراث فکری و علمی و تحولات اندیشه‌های دینی آنان است. از این رو، مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب به منظور آشنایی جامعه علمی کشور با میراث فکری و معنوی ادیان زندهٔ جهان به انتشار آثاری در این زمینه اهتمام ورزیده است.

هانس کونگ، نویسندهٔ اثر حاضر، از جمله منتقدان کلیسای کاتولیک است که پس از طرد شدن از کلیسای کاتولیک، به منظور تقریب بین ادیان، مؤسسه اخلاق جهانی را تأسیس کرد و علاوه بر تدوین آثاری در زمینهٔ ادیان جهان، به بازخوانی مسیحیت در دوره مدرن همت گماشت.

کتاب متفکران بزرگ مسیحی با نگاهی تازه به توصیف و بازخوانی اندیشه‌های هفت متفکر تأثیرگذار مسیحیت می‌پردازد، که هر کدام از آنها طلیعه‌دار دوره‌ای از تاریخ و الاهیات مسیحیت به شمار می‌روند.

فرصت را مغتنم می‌شماریم و از تلاش مترجمان گرانقدر، همچنین از آقای علی شهبازی که عهده‌دار مقابله ترجمهٔ فارسی با متن انگلیسی شدند و نیز آقایان دکتر ابوالفضل محمودی، حمید بخشنده، احمدرضا مفتاح، مهدی لک‌زایی، حسین سلیمانی، محمدحسین صبوری و به ویژه استاد مصطفی ملکیان که با تذکرات سودمند خود اصلاحاتی انجام دادند، تقدیر می‌نماییم.

معاونت پژوهشی

مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب

فهرست مطالب

درآمدی کوتاه بر الاهیات

این کتاب موجز درآمدی بر الاهیات مسیحی است، که تا حدی نامعمول اما نسبتاً ساده به موضوعات محوری آن و چگونگی بحث دربارهٔ آنها می‌پردازد. کتاب‌های بسیاری هستند که با عنوان «درآمدی بر الاهیات» منتشر می‌شوند؛ بیشتر آنها رویکرد موضوعی دارند و از اصول روش‌شناختی یا هرمنوتیکی انتزاعی بهره می‌برند. در این اثر، من با نوعی خرسندی مسیر دیگری را در پیش گرفته‌ام؛ در اینجا، الاهیات در عمل، یعنی الاهیات در زندگی، و الاهیات آن گونه که شخصیت‌های پارادایمی تاریخ مسیحیت ــ متفکران بزرگ مسیحی که نمایندهٔ تمام اعصار هستند ــ آن را نشان داده یا منعکس ساخته‌اند، عرضه می‌شود.

آیا مسیحیان می‌توانند یا مجازند متفکران مسیحی را «بزرگ» بخوانند؟ آیا برخی مسیحیان می‌توانند دیگران را الاهی‌دانان «بزرگ» بخوانند؟ باید در این مورد دقت نظر داشت: کسی که دیگران را الاهی‌دانان بزرگ قلمداد می‌کند، در واقع، کسی که حتی خود را بزرگ‌ترین الاهی‌دان به شمار می‌آورد، چه بسا دقیقاً بزرگ‌ترین باشد، اما بزرگ‌ترین احمق! به هر حال، این سخن، دیدگاه یکی از هفت شخصیت «بزرگ»ی است که می‌خواهیم در این کتاب از آنها سخن بگوییم: «با این همه، اگر احساس و تمایل فکری‌تان این است که موفق شده‌اید، و با کتاب‌ها، آموزش‌ها و یا نوشته‌های اندک خود، به خودتان

دلخوشی می‌دهید، چراکه آن را به زیبایی انجام داده و به طرزی عالی ترویج کرده‌اید؛ اگر هنگامی که کسی در حضور دیگران شما را می‌ستاید، بسیار خشنود می‌شوید؛ اگر خواهان تعریف و تمجید هستید و در نبود آن، دلخور می‌شوید و دست از کار می‌کشید ــ اگر شما، دوست گرامی، چنین خصایصی دارید، در این صورت شما هستید و دو گوش؛ پس گوش‌هایتان را در دست بگیرید و اگر این کار را به درستی انجام دهید، یک جفت گوش زیبا، بزرگ، دراز و پشمالو، یعنی گوش‌های الاغ، را در دستانتان خواهید یافت. آنگاه از هیچ هزینه‌ای مضایقه نکنید! آنها را با زنگوله‌های زرّین تزیین کنید، به گونه‌ای که هر جا می‌روید، نظر دیگران را به خود جلب کنید و آنها به شما اشاره کنند و بگویند: "ببینید، ببینید، آن حیوان باهوشی که چنان زیبا و حتی بسیار دقیق می‌نویسد، آنجاست". در آن لحظه، مسرور خواهید بود و در ملکوت آسمان، سعادت بی حد و حصر خواهید یافت. آری، در همان آسمانی مسرور و سعادتمند خواهید شد که آتش دوزخ برای شیطان و پیروانش آماده است». بدین‌سان مارتین لوتر، در ۱۵۳۹، در مرحلهٔ پایانی زندگانی خود ناگزیر شد دیباچه‌ای بر اولین جلد نوشته‌های خود به زبان آلمانی بنگارد («دیباچه‌ای بر طبع ویتنبرگ نوشته‌های آلمانی لوتر»، در نوشته‌های الاهیاتی اساسی مارتین لوتر، ویراستهٔ تیموتی اف. لال، مینیاپولیس ۱۹۸۹، ص ۶۷ـ۶۸).[1]

از این‌رو، باید آگاه بود که: آنان که گمان می‌کنند می‌توانند «عظمتِ» یک الاهی‌دان را با میزان آثارش، تأثیر سخنش یا پسند عوام اندازه گیری کنند، کار شیطان را انجام می‌دهند! دست‌کم عظمتِ الاهی‌دان مسیحی تنها با این ضابطه سنجیده می‌شود که آیا پیام مسیحیت، کتاب مقدس و کلام واقعی خدا، از طریق آثارش روشن می‌شود یا خیر. الاهی‌دان باید نخستین خدمت‌گزار

---

1. 'Preface to the Wittenberg Edition of Luther's German Writings', in *Martin Luther's Basic Theological Writings*, ed. Timothy F. Lull, Minneapolis 1989, 67f.

لوگوس، یعنی کلمه خدا، باشد. کلام خدا، و نه اندیشه‌های الاهی‌دان، را باید برای مردان و زنان یک عصر تفسیر کرد. الاهی‌دانان باید از طریق پرسش و پژوهش خستگی‌ناپذیر، هدف خدا را از نو دریابند و آن را، وقت و بی‌وقت، برای هر عصر جدیدی قابل‌فهم سازند؛ خواه خوشایند روح زمانه باشد یا نه.

بنابراین، اهتمام و دغدغهٔ ما در این هفت شرح حال فشرده دو چیز است: **توصیف و نقّادی**، به‌ویژه به دلیل تأثیری که این متفکران بزرگ بر جای گذاشتند که البته تا امروز ادامه دارد. آنان با کار خود نه‌تنها جهان را به گونهٔ متفاوت درک کرده‌اند، بلکه آن را دگرگون نیز ساخته‌اند. به آسانی نمی‌توان در صفحاتی معدود، متفکرانی را گنجاند که همگی (به‌جز متفکر نخست) به اندازهٔ کتابخانهٔ کوچکی مطلب نوشته‌اند و (بدون استثنا) به اندازهٔ کتابخانه‌ای بزرگ دربارهٔ آنان مطلب نوشته‌اند تا دیدگاه‌های اساسی آنان را در پس‌زمینهٔ زندگی‌شان بیان کنند و در عین حال، ارزیابی نقادانه‌ای از آنان به عمل آورند. به‌طور خاص، کارشناسان تاریخ الاهیات (فهرست‌شده در بررسی‌های کتاب‌شناختی)، که من به آنان بسیار مدیونم، این نکته را درک خواهند کرد. در چنین پروژه‌ای نمی‌توان همهٔ مطالب را بیان کرد. باید چشم‌اندازی اجمالی را با تمرکز بر اندیشهٔ محوری این شخصیت‌های بزرگ تلفیق کرد. کتاب کوچک من نمی‌تواند و نباید جای‌گزین مطالعهٔ آثار آنان شود. برعکس، بزرگ‌ترین پاداش من آن خواهد بود که هر از گاهی این اثر خوانندگان را بر آن دارد که شخصاً خود را غرق دنیا و کار این شخصیت‌های بزرگ سازند.

این کتاب موجز پیش‌درآمد جلد دوم از مجموعهٔ سه‌جلدی «وضعیت دینی زمانهٔ ما» است که اختصاصاً به مسیحیت خواهد پرداخت. من در آن کتاب، توجه خود را به زمینهٔ تاریخی گسترده‌تری که این الاهی‌دانان موردبحث در آن می‌زیستند معطوف خواهم ساخت. همچنان که در اعتقادنامه،[1] که پیش از کتاب حاضر در باب متفکران مسیحی منتشر شد،

---

1. *Credo*

آورده‌ام، از اعضای گروه همکار خود، به ویژه از دکتر کارل ـ یوزف کوشل، [۱] دانشیار غیررسمی «دانشکدهٔ الاهیات کاتولیک» و قائم‌مقام رئیس «انستیتوی پژوهش کلیسای جامع»، و همکارم فراو مَری‌ینا زاور برای همکاری همه‌جانبه‌شان عمیقاً سپاسگزارم. همچنین طرح جامع این کتاب و بازبینی یادداشت‌ها بر عهدهٔ استفان اشلنزوگ [۲] بود و دست‌نویس آن توسط فراو الئونوره هن [۳] و فراو فرانتسیسکا هلر-مانتی [۴] آماده شد. نمونه‌های چاپخانه را دانشجویان دکتری من ماتیاس اشنل [۵] و میشل هوفمان [۶] قرائت کردند. همچنین مایلم از «بنیاد روبرت بوش یوبیل» [۷] برای حمایت سخاوتمندانه از پروژهٔ تحقیقاتی ما با نام «صلح جهانی بدون صلح میان ادیان میسور نیست» ـ که در چارچوب کلی آن، نگارش این کتاب کوتاه امکان‌پذیر شد ـ تشکر کنم.

من صمیمانه از خوانندگان دعوت می‌کنم که همراه من به دنیای این هفت متفکر بزرگ مسیحی وارد شوند، که این کار در ابتدا نه‌تنها به خاطر خود آنان، بلکه برای نیل به درک بهتر از واقعیت امروزی، بسیار شگفت‌انگیز است.

توبینگن، سپتامبر ۱۹۹۳
هانس کونگ

1. Frau Marianne Sour
2. Stephan Schlensog
3. Frau Eleanore Henn
4. Frau Franziska Heller-Manthey
5. Matthias Schnell
6. Michel Hofmann
7. Robert Bosch Jubilee Faundation

۱

پولُس

مسیحیت دین جهانی می‌شود

گاه‌شمار زندگی پولس (به روایت هلموت کوستر)

سال به میلادی	وقایع
۳۵	تغییر کیش.
۳۸ـ۲۵	فعالیت تبلیغی در سرزمین عربی (غلاطیان ۱:۱۷ـ۱۸).
۳۸	ملاقات با پطرس در اورشلیم (غلاطیان ۱:۱۸).
۴۸ـ۳۸	فعالیت در قیلیقیه و سوریه (غلاطیان ۱:۲۱).
۴۸	شورای رسولان در اورشلیم (غلاطیان ۲:۱؛ اعمال ۱۵).
۴۹ـ۴۸	واقعهٔ انطاکیه (غلاطیان ۲: ۱۱ـ۱۳).
۴۹	تبلیغ در غلاطیه (بر خلاف اعمال ۱۶:۶).
۵۰	تبلیغ در فیلیپیه، تسالونیکیه و بیریه (اعمال ۱۶:۱۱ـ۱۷:۱۴).
۵۰	پاییز: از راه آتن به قرنتُس (اعمال ۱۷:۱۵؛ ۱۸:۱)؛ نگارش رسالهٔ اول تسالونیکیان.
۵۰	پاییز تا بهار ۵۲: تبلیغ در قرنتس (اعمال ۱۸: ۱۱).
۵۲	تابستان: سفر به انطاکیه، سپس از راه آسیای صغیر به

	افسس؛ از جمله، دیدار مجدد غلاطیه (اعمال ۱۸:۱۸ـ۲۳؛ رک: غلاطیان ۴:۱۳).
۵۴	دیدار بین راه با قرنتس (مفروض در دوم قرنتیان ۱۳:۱ و مانند آن).
۵۴ـ۵۵	زمستان: زندانی شدن در افسس، مکاتبه با فیلیپیان و رساله به فیلمون.
۵۵	تابستان: سفر از راه مقدونیه به قرنتس.
۵۵ـ۵۶	زمستان: توقف در قرنتس، نوشتن نامه به رومیان.
۵۶	سفر به اورشلیم (اعمال، ۲۰)؛ تمهیدات برای انتقال کمک‌های مالی (اعمال ۲۱:۱۵ـ۱۷)؛ دستگیری.
۵۶ـ۵۸	زندانی شدن در قیصریه.
۵۸	فَستوس جای‌گزین فیلِکس می‌شود؛ پولس به رم فرستاده می‌شود.
۵۸ـ۶۰	زندانی شدن در رم (اعمال، ۲۸: ۳۰).
۶۰	شهادت.

۱. بحث‌انگیزترین شخصیت نزد مسیحیان و یهودیان

طلیعهٔ سخن: پولس یهودی، نخستین مؤلف و متکلم مسیحی، اهل شهر طرسوس[1] در ناحیهٔ سیلیس[2] (ترکیهٔ کنونی) که در آن زمان، شهر تجاری مهمی بر سر راه آناتولی[3] به سوریه بود، بحث‌انگیزترین شخصیت نزد مسیحیان و یهودیان تا زمان حاضر است. بسیاری از یهودیان، این عالم ربّی را مرتد یهودی می‌دانند و از نظر بیشتر مسیحیان، او یک رسول است و همراه و هم‌سنگ پطرس از او تقدیر می‌شود (آنان اغلب حامی یک کلیسا هستند) ــ

1. Tarsus
2. Cilicia
3. Anatolia

به‌ویژه آنکه مطابق تقویم کلیسای کاتولیک، هر سال در ۲۹ ژوئن، یاد هر دو رقیب، هم‌زمان گرامی داشته می‌شود.

پولس بحث‌انگیزترین فرد است. پرسش یهودیان این است که آیا او به کلی، از ایمان یهودی دست کشید؛ و پرسش مسیحیان این است که آیا او واقعاً عیسای ناصری را درست شناخت، یا اینکه فهم او از عیسی درست نبود.

نیچه پیش‌تر این پرسش سرنوشت‌ساز را مطرح کرده است؛ او در آخرین اثر خود به نام دجّال[1] پولس را بنیان‌گذار واقعی مسیحیت، و در عین حال، بزرگ‌ترین تحریف‌کنندهٔ آن توصیف می‌کند. نیچه با قرار دادن عیسی در مقابل پولس، نقّادی جدیدی را متوجه پولس می‌سازد. نیچه دربارهٔ عیسی می‌گوید: «اساساً تنها یک مسیحی وجود داشت و او بر روی صلیب مرد. "بشارت" بر روی صلیب مرد»؛(۱) و در مقابل، پولس را فردی «ضد انجیل» و «کینه‌جو» می‌خواند: یعنی «تیپ مخالف با "آورندهٔ اخبار خوش"، ذاتاً کینه‌جو، دارای ظاهر افراد کینه‌جو و دارای منطق انعطاف‌ناپذیرِ افراد کینه‌جو».(۲) اما متکلمان مسیحی آن‌قدر ساده‌لوح و احمق نبودند که با فریاد «بازگشت به عیسی» درصدد «انکار مسیحیت پولسی» برآیند.

به هر حال، حکایت پولس، از همان آغاز، بحث‌انگیز بود. داستان او، بیش از هر چیز دیگری، جامعهٔ جوان مسیحی را آشفته و نگران ساخت؛ زیرا در این داستان کسی ظهور کرده بود که **شاگرد مستقیم عیسی نبود**. او در خوش‌بینانه‌ترین فرض، عیسی را از طریق سخنان مردم شناخته بود و در عین حال، بر مبنای انگیزه‌ای کاملاً شخصی و ادعایی اثبات‌ناپذیر، خود را شاگرد عیسی مسیح می‌دانست. علاوه بر این، او کسی بود که در آغاز، به عنوان **آزاردهندهٔ مسیحیان** شهرت یافته بود. هر دو منبعی که از زندگی پولس در اختیار ماست، یعنی رساله‌های معتبر منسوب به پولس و اعمال رسولان، بر این

---

1. *The Antichrist*

نکته توافق دارند که جامعهٔ جوان مسیحی از نام پولس در هراس بود. در اعمال رسولان آمده است: «اما سولس کلیسا را معذّب ساخت؛ و خانه به خانه گشته، مردان و زنان را برکشیده، به زندان می‌افکند».[۳] صحت این گزارش، با اقرار خود پولس، تصدیق شده است: «روز هشتم مختون شده و از قبیلهٔ اسرائیل، از سبط بنیامین، عبرانی‌ای از عبرانیان؛ از جهت شریعت فریسی، از جهت غیرت جفاکننده بر کلیسا، از جهت عدالت شریعتی بی‌عیب».[۴]

اما همین متن مذکور در فیلیپیان، **اطلاعات شرح‌حال‌گونهٔ اساسی و مهمی** به ما می‌دهد. در اینجا ما مبنای مطمئن و واقع‌بینانه‌ای از زندگی‌نامهٔ او در اختیار داریم؛ زیرا تصویری که اعمال رسولان از پولس ترسیم می‌کند، شدیداً تحت‌تأثیر اهداف نویسنده‌اش، **لوقا**، و تصورات جوامع دورهٔ پس از رسولان قرار دارد. این تصویر هیچ‌گاه در رساله‌های معتبر پولس تأیید نشده است. از این رو، باید احتیاط کرد؛ ما نباید فقط به گزارش‌هایی از پولس در اعمال رسولان بسنده کنیم. با این حال، بعید است طرسوس به عنوان زادگاه او جعل شده باشد؛ و چنان‌که اعمال رسولان به ما می‌گوید، نام اصلی پولسِ یهودی، «شائول» (نام یکی از پادشاهان اسرائیل) بوده است؛ گرچه خود او همواره فقط نام رومی «پولس» را در نامه‌هایش به کار می‌برد. به هر تقدیر، تغییر نام مشهور از سولس (شائول) به پولس، که نتیجهٔ تجربهٔ نوکیشی وی بود، به سبب تلفظ مشابه، انتخاب چندان مسئله‌آفرینی نبوده است؛ همان‌گونه که امکان داشت «پولس»، از همان آغاز، نامی یونانی‌مآب نظیر سولس (که در آن زمان مرسوم بود) داشته باشد. همچنین قطعی نیست که آیا پولس، که همواره در حین سفرهای تبلیغی‌اش، به عنوان یک صنعتکار (احتمالاً خیمه‌ساز) معاش خود را تأمین می‌کرد، تابعیت رومی را از پدر به ارث برده بود یا نه؛ زیرا آن‌گونه که اعمال رسولان گزارش می‌دهد، او همچون شهروندی رومی، [بارها] توانست به آسانی از مجازات‌های متعددی که در جریان فعالیت

تبلیغی‌اش با آن مواجه می‌شد، رهایی یابد.[۵] و سرانجام، برای ما مسلّم نیست که آیا پولس در اورشلیم پرورش یافته و همان‌جا زیر نظر **گملیئل اول**،[۱] ربّی معروف، درس خوانده بود یا خیر؟

بنابراین رساله‌های معتبر پولس بر زندگی‌نامهٔ او تقدّم دارند (رک: فهرستِ گاه‌شمار). تمام منابع متأخر از آن رساله‌ها باید بررسی شوند و گاه با استفاده از آن رساله‌ها تصحیح گردند. بر اساس شهادت خود پولس،[۶] می‌توانیم مطمئن شویم که او در خانواده‌ای یهودی از قبیلهٔ بنیامین به دنیا آمد و مطابق سنّت یهودی، در روز هشتم، ختنه شد. بعد از آن، بر اساس آداب سخت یهودی تربیت شد و به گروه فریسیان پیوست. این تربیت شامل تربیت رسمی مطابق با تفسیر شریعت و کتاب مقدس عبری نیز می‌شود که مستلزم آشنایی با زبان عبری (و نیز احتمالاً آرامی) بوده است. بنابراین ما باید پولس جوان را یک فریسی فکور، جدی، عمیق و بسیار مقیّد به رعایت شریعت بدانیم که تحت‌تأثیر دیدگاه مکاشفه‌ای یهود آن زمان قرار داشت و سخت پای‌بند به شریعت و حفظ سنّت‌های پدران بود. او احتمالاً هم‌زمان با عیسی به دنیا آمد؛ اما در محیطی یونانی‌مآب پرورش یافت که در آن، زبان یونانی زبان روزمره بود و از این رو، زبان مادری او محسوب می‌شد. رساله‌های او نشان‌دهندهٔ نوعی تبحّر در فرهنگ یونانی و آشنایی او با دیدگاه‌های رایج فلسفی و فن خطابه است، که شاهدی بر تربیت یونانی اوست.

اما این متعصب فریسی نسبت به خدا و شریعتِ یهود، خود را با مسیحیان یهودی یونانی‌مآب (احتمالاً خارج از اورشلیم) مواجه یافت که از قید شریعت رها بودند.[۷] او با توجه به تعصبی که داشت، تصمیم گرفت به طور جدی، و به تعبیر رساله به غلاطیان، «بی‌نهایت» با آنها مبارزه کند.[۸] رسوایی پیش‌آمده برای یهودیان به سبب اصرار مسیحیان بر ادعای مسیحایی که تحت

---

1. Gamaliel I

یوغ شریعت به صلیب کشیده شده بود، ظاهراً تعصب بی‌حد و حصر او در اذیت و آزارِ بیشتر آنان را شدت بخشید.(۹) اما او دیگر به نقطهٔ عطف شگفت‌انگیزی رسیده بود.

۲. تحولی در زندگی در پایان یک عصر

پولس به سبب **تحول** بزرگی که **در زندگی**‌اش رخ داد و طی آن، از آزاردهندهٔ مسیحیان به تبلیغ‌کنندهٔ [دین] مسیح تبدیل شد، تقریباً شخصیتی آرمانی است؛ هرچند امروزه، هم به لحاظ تاریخی و هم به لحاظ روان‌شناختی، توضیح این امر دشوار می‌نماید. در هر حال، خود پولس این نقطهٔ عطف اساسی را ــ که از قرار معلوم در حدود ۳۵ مایلی دمشق رخ داد ــ خودآگاهی جدید یا تلاش شجاعانه‌ای برای تعلیم بشری نمی‌داند، بلکه آن را تجربه‌ای از مسیح زنده، یعنی «مکاشفه»[1] (یا «رؤیت[2]») مسیح مصلوب و برخاسته می‌داند و دربارهٔ آن توضیح بیشتری نمی‌دهد. خود پولس این تجربهٔ مکاشفه‌ای را ــ که اعمال رسولان آن را به داستان افسانه‌ای ظهور عیسی تبدیل کرد (۱۰) ــ بیش از آنکه یک تغییر کیش فردی بداند، **دعوتی برای رسول بودن** می‌انگارد، تا **برای امّت‌ها (غیریهودیان) تبلیغ کند**.(۱۱) اگر ما دربارهٔ هستهٔ اصلی داستان دعوت پیامبران عبرانی، چون **اشعیا**، **ارمیا** و **حزقیال**، تردید نداشته باشیم، در مورد هستهٔ اصلی داستان دعوت پولس فریسی نیز، به طور پیشینی، تردید نخواهیم کرد.

به هر حال، آزاردهندهٔ پیشین مسیحیان، اینک نگرش دیگری نسبت به شریعت از خود نشان می‌داد و بنابراین باید تبعیض، آزار، زندان و مجازات جسمانی نهادهای یهودی و احتمالاً آشوبگران مسیحی یهودی را تحمل می‌کرد. رسالهٔ اعمال رسولان آکنده از این امور است، و پولس نیز، به‌ویژه وقتی از خود دفاع می‌کند، اعتبار این گزارش‌ها را تأیید می‌کند: «سه مرتبه مرا

---

1. revelation
2. vision

چوب زدند؛ یک دفعه سنگسار شدم؛ سه بار شکسته کشتی شدم و یک شبانه‌روز در دریا به سر بردم. در سفرها، بارها در خطر غرق شدن در نهرها، خطر دزدان، خطر از قوم خود، خطر از امت‌ها، خطر در شهر، خطر در بیابان، خطر در دریا و خطر در میان برادران کذبه» بودم.[۱۲] شگفت‌آورتر آنکه این فشار درد و رنج مداوم، از اعتماد، امید و نشاط این رسول نکاست.

دگرگونی درونی پولس از آزار مسیحیان تا تبلیغ کردن مسیح، در نهایت، سرّی دست‌نیافتنی باقی ماند. با این حال، پیامدهای آن، یعنی **تأثیرسرنوشت‌ساز آن** بر مسیحیت اولیه و در واقع، بر جهان قدیم به طور عام، روشن است. صرف‌نظر از هر مناقشه‌ای دربارهٔ پولس، **اهمیت این رسول و الاهیاتش برای تاریخ جهان** انکارناپذیر است. البته اگر همچون نیچه، پولس را بنیان‌گذار واقعی مسیحیت بدانیم، در اشتباه محض خواهیم بود؛ زیرا ایمان به مسیح مدتی پیش از دگرگونی شخصی پولس وجود داشت. به عبارت دیگر، پیروان یهودی عیسی، عیسای مصلوب را همان مسیحا می‌دانستند که در آن هنگام به آسمان رفته بود. بنابراین مسبّب تغییر اساسی از ایمان مورد نظر عیسی به ایمان جامعه به مسیح، پولس نبود؛ «مسبّب» این تغییر، تجربهٔ رستاخیز مسیح بود که به زندگی بازگشته بود؛ از آن پس، برای برخی از یهودیان ممکن نبود که جدا از عیسای مسیحا به خدای اسرائیل ایمان بیاورند.[۱۳]

پس پولس مسبّب چه چیزی است؟ او مسبّب این واقعیت است که یهودیت یونانی‌مآب، به رغم عقیدهٔ عالم‌گیرِ یکتاپرستی‌اش، پیش از پولس، در پی رسالت ویژهٔ خود در میان غیریهودیان نبود؛ اما مسیحیت این رسالت را دنبال کرد و دین جهانی بشریت شد. پولس موفق به انجام کاری شد که پیامبران و ربّی‌ها نتوانسته بودند انجام دهند، یعنی ترویج اعتقاد به خدای یکتای اسرائیل در سراسر جهان. پولس، که معروف‌ترین و تأثیرگذارترین شخصیت مسیحیت اولیه بود، حق داشت در دفاع از خود بگوید که او بیش از سایر رسولان کار کرده است. او در مهم‌ترین مراکز بازرگانی، صنعتی و دولتی،

همچون انطاکیه،[1] افسس،[2] تسالونیکا[3] و قرنتس،[4] همراه با گروه کاملی از همراهان و با مکاتبات پی در پی، در طی چند سال در سوریه، آسیای صغیر، مقدونیه و یونان و نیز ایلیریا[5] کار تبلیغی سازمان‌یافته‌ای را صورت داد.(۱۴)

اهمیت پولس رسول برای تاریخ جهان از این روست؛ کسی که در وهلهٔ نخست، در همه جا یهودیان را موعظه می‌کرد، اما غالباً از طرف آنان طرد می‌شد، راه دسترسی به باور یهودی دربارهٔ خدا را برای غیریهودیان هموار ساخت و بدین ترتیب، **نخستین تغییر پارادایم را در مسیحیت** ــ یعنی از مسیحیت یهودی به مسیحیت غیریهودی یونانی‌مآب ــ **آغاز کرد.** تا چه اندازه؟ تا اندازه‌ای که شورای رسولان اورشلیم در سال ۴۸ او را به خاطر عقیده‌اش تحت فشار قرار داد. عقیدهٔ او، بر خلاف محافل اولیهٔ مسیحی اورشلیم، این بود که **غیریهودیان نیز می‌توانند به خدای همگانی اسرائیل دست پیدا کنند، بدون** اینکه مجبور باشند نخست، **ختنه شوند** و قوانین طهارت یهود، مقررات مربوط به غذا و روز سبت، یعنی «امور شرعی»ای را که خود را با آن بیگانه می‌یافتند، بپذیرند. پولس تقدّم تاریخی جامعهٔ اورشلیم را تصدیق می‌کرد و فقط زمانی که جامعهٔ اورشلیم رسالت او را در میان غیریهودیانِ بدون شریعت، تأیید نمود، با جمع‌آوری کمک مالی قابل توجهی از میان جوامع جدید مسیحی غیریهود، عملاً از جامعهٔ اورشلیم حمایت کرد.

در عمل، این بدان معناست که غیریهودی می‌تواند مسیحی شود، بدون اینکه مجبور باشد نخست یهودی شود. **پیامدهای** این رأی اساسی **برای تمام جهان غرب** (نه فقط جهان مسیحیت) غیرقابل محاسبه است:

ــ در مقایسه با رسالت یهودی ـ یونانی‌مآب، رسالت مسیحی در میان غیریهودیان (که پیش از پولس و هم‌زمان با او وجود داشتند) تنها به واسطهٔ پولس به موفقیت چشمگیری دست یافت.

---

1. Antioch
2. Ephesus
3. Thessalonika
4. Corinth
5. Illyria

ــ مسیحیت تنها به وسیلهٔ پولس به زبان جدید، با ویژگی‌هایی چون طراوت اصیل، تأثیر مستقیم و حساسیت پرشور، دست یافت.

ــ جامعهٔ یهودیان فلسطینی و یونانی‌مآب تنها به وسیلهٔ پولس به جامعه‌ای تبدیل شد که هم یهودیان، هم غیریهودیان را در بر می‌گرفت.

ــ تنها به وسیلهٔ پولس بود که «مسلک» کم‌اهمیت یهود سرانجام به یک «دین جهانی» تبدیل شد؛ دینی که از رهگذر آن، شرق و غرب، حتی پیش از زمان اسکندر کبیر، به هم مرتبط شدند.

ــ بنابراین بدون پولس، کلیسای کاتولیک وجود نمی‌داشت؛ بدون پولس، الاهیات آبای یونانی و لاتین وجود نمی‌داشت؛ بدون پولس، کلیسای مسیحی یونانی‌مآب وجود نمی‌داشت؛ و سرانجام بدون پولس، تغییری به دست کنستانتین صورت نمی‌گرفت. در واقع، تغییرات پارادایمی بعدی الاهیات مسیحی، که با نام **آگوستین، لوتر وبارت** همراه بود، بدون پولس قابل تصور نبود.

با این حال، اکنون بیش از این نمی‌توانیم از پاسخ به پرسشی که در آغاز مطرح شد، طفره برویم: آیا پولس واقعاً عیسی را درست شناخت، یا چیزی را به عیسی نسبت داد که عیسی خود در پی آن نبود؟

۳. بی‌اعتنایی به عیسی؟

این پرسش چندان بی‌وجه نیست. آیا عجیب نیست که پولس، که شخصاً عیسی را نمی‌شناخت، **به‌ندرت در رساله‌هایش، به شخص عیسی و موعظهٔ تاریخی او اشاره می‌کند؟** آیا این امر عجیب به نظر نمی‌رسد که هیچ‌یک از تمثیل‌های عیسی، یا موعظهٔ او بر روی کوه یا معجزات عیسی و اصلاً محتوای پیام عیسی، در رساله‌های پولس یافت نمی‌شود؟ پاسخ من این است که این عجیب است، اما نباید ما را به نتایج نادرست برساند. البته تا حد زیادی می‌توانیم میان عیسای ناصری «روستایی» که به زبان ماهی‌گیران، چوپانان و کشاورزان سخن می‌گوید، و پولس شهرنشین و یهودی سرگردان، که

تصورات ذهنی‌اش را از زندگی شهری، ورزش‌های دو میدانی و کشتی، خدمت نظامی، تئاتر و دریانوردی می‌گیرد، تفاوت قائل شویم. اما این امور نقش چندانی نداشتند. ما حتی نمی‌دانیم که آیا پولس بلندقد بوده است یا کوتاه‌قد؛ خوش‌قیافه بوده یا زشت. همچنین نمی‌دانیم که «خار» در چشم او به چه معناست و تجربهٔ عرفانی او چه بوده است؟ ما در اینجا باید خصوصاً دربارهٔ این دو دیدگاه مهم تأمل کنیم:

۱. محور الاهیاتِ پولسی، آدمیان به طور کلی، یا کلیسا و یا حتی تاریخ نجات نیست، بلکه **خود عیسی مسیح مصلوب و برخاسته** است. اگر ما در نامه‌های پولس «بازگشت به عیسی، مسیح خدا» را نمی‌بینیم، یا باید آنچه را که خود عیسی به طور جدی طلب می‌کرد، از سر می‌گذراند و تحمل می‌نمود، نادیده بگیریم، و یا ناگزیریم به تأثیر اساسی تفسیر یهودی یونانی‌مآب بر پولس اذعان کنیم. آن عیسی مسیح مصلوبی که خدا او را برای زندگی برانگیخت، محور دیدگاه پولس دربارهٔ خدا و انسان قرار می‌گیرد. بنابراین به نفع انسان‌ها، نظریهٔ مسیح‌محوری[1] بنا گذاشته می‌شود و در خدامحوری[2] به نقطهٔ اوج می‌رسد. «خدا از طریق عیسی مسیح» یا «از طریق عیسی مسیح به سوی خدا» قاعدهٔ اساسی الاهیات پولسی است.

۲. علاقهٔ پولس به **عیسای تاریخی** بیش از علاقهٔ الاهی‌دانان دنباله‌رو کارل بارت و رودلف بولتمان به عیسای تاریخی بود. مسلماً پولس نمی‌خواست چیزی دربارهٔ «عیسی پس از جسم شدن» بداند. این بدان معنا نیست که او می‌خواست عیسای تاریخی یا حتی عیسای مصلوب را در مقابل عیسای برخاسته و عروج‌کرده قرار دهد آن‌گونه که نمایندگان الاهیات جدلی در قرن بیستم انجام داده‌اند؛ زیرا وقتی پولس می‌گوید که نمی‌خواهد چیزی دربارهٔ «مسیح پس از جسم شدن» بداند، اشاره به عیسی مسیحی می‌کند که در آن

---

1. christocentricity
2. theocentricity

زمان (که او آزاردهندهٔ مسیحیان بود) به شکل بشر طبیعی و به گونه‌ای غیرمؤمنانه، یعنی به نحو جسمانی، شناخته شده بود ــ یا بهتر بگوییم، نادرست فهمیده شده بود. این عیسی مسیح متفاوت با عیسی مسیحی بود که او (پس از تغییر کیش) با حالت «معنوی» مهذّبانه و مؤمنانه می‌شناخت. بنابراین پولس نمی‌خواست عیسای تاریخی را کم‌ارزش جلوه دهد؛ بله، او دغدغهٔ ارتباطی کاملاً تغییریافته با او، یعنی ارتباط با عیسی مسیح در روح‌القدس، را داشت.

پولس، حکیمی روشن‌ضمیر مانند کنفوسیوس، یا عارفی درون‌نگر چون بودا نبود. او تماماً شخصیتی پیامبرانه بود، و از معنویتی عمیق برخوردار بود. او در حد خود، متفکری بزرگ و الاهی‌دان کاملاً منسجمی بود؛ اما همانند پیامبران اسرائیل دارای نظام الاهیاتی نظام‌مند و موزونی نبود تا برای ما نظام دینی دقیق و فاقد هر گونه تناقضی به جا بگذارد. او همچون دانشمندی نشسته در برج عاج، به بسط الاهیات پیچیده و صرفاً انتزاعی دربارهٔ شریعت و انجیل، ایمان و اعمال نپرداخت؛ همان کاری که بعدها الاهی‌دانان لوتری انجام دادند. او در ضمن فعالیت پر جنب‌وجوش خود به عنوان یک مبلّغ و «کشیش سخت‌کوش»، به پیامدهای تغییر کیش خود از فرقهٔ فریسی به ایمان به مسیح، و نیز تمام لوازم این ایمان برای جوامع مسیحی یهودی و به ویژه جوامع مسیحی غیریهودی می‌اندیشید.

در عین حال، این **متفکر پیشرو مسیحیت اولیه** تقریباً به ندرت، به سنّت انجیلی عیسی مراجعه می‌کرد. البته بدون شک، نسبت به آن نظر مثبتی داشت. دست‌کم بیست عبارت مهم از میان آثار معتبر پولس می‌توان یافت که در آنها، پولس به وضوح، کار خود را بر مبنای سنّت انجیلی عیسی قرار داده است. این عبارات، اغلب در آثار پراکندهٔ او وجود دارد. برخی از این آثار (همچون نامه به فیلیپیان و نامهٔ دوم به قرنتیان) مشتمل بر قطعه‌هایی از نامه‌هایی است که نگاشته شده‌اند. این مکتوبات به طور کامل حفظ نشده‌اند.(۱۵)

می‌توانیم از این امر چنین نتیجه بگیریم که علاوه بر آنچه به نحو کاملاً اتفاقی حفظ شده، پولس توانسته است خیلی بیش از آنچه دربارهٔ پیام، سیره و فرجام عیسای زمینی و تاریخی در اورشلیم، دمشق، انطاکیه یا هر جای دیگر شنیده بود، به کلیساهایش منتقل کند. آیا می‌توانیم فرض کنیم سخنی که پولس در قرنتس ــ جایی که مدت هیجده ماه را در آن سپری کرد ــ همواره در موعظه‌ها و تعالیمش به شکل‌های مختلف تکرار می‌کرد، صرفاً «موعظهٔ انجیل» انتزاعی عیسای مصلوب و برخاسته بود؟ او هیچ چیز از خود عیسی به شنوندگانش نگفته بود؟ آیا او آنچه را در ملاقات با پطرس و شاهدان عینی دیگر در اورشلیم، و بارها پس از آن، در شورای رسولان و جاهای دیگر شنیده بود، منتقل نکرده بود؟ در این باره باید به طور غیر تاریخی اندیشید. اما در آن صورت ارتباط میان عیسی و پولس کجاست؟

۴. ارتباط میان پولس و عیسی

پیش از این، به تفصیل روشن شد که مسیحیت اولیه به واسطهٔ پولس و فعالیت پرجنب‌وجوش تبلیغی‌اش، به طور سرنوشت‌سازی، تحول پیدا کرد. اما این تحول نه در مخالفت با عیسی، بلکه در **ارتباط با عیسی** بود؛ زیرا اگر دقیق‌تر نگاه کنیم، تصدیق خواهیم کرد که پولس، که همواره با تواضع و افتخار، خود را تنها یک «پیام‌آورِ» کاملاً تأییدشده و «رسول عیسی مسیح» برای غیریهودیان می‌نامید، بیش از آنکه به طور موردی به «سخنان خداوند» اشاره کند، موعظهٔ عیسی را حفظ می‌کرد. در واقع، «گوهر» موعظهٔ عیسی، بسیار آسان، از طریق تغییر پارادایم، به موعظهٔ پولس تبدیل شد. ما بر روی هفت واژهٔ کلیدی زیر تأمل می‌کنیم:

۱. **ملکوت خدا.** پولس نیز عمیقاً در انتظار ملکوت قریب‌الوقوع خدا، که بسیاری از یهودیان در انتظارش بودند، به سر می‌برد. اگر عیسی در این موضع، به آینده چشم دوخته بود، پولس در زمان حال، دربارهٔ ملکوت خدا،

چشم به گذشته داشت که پیش از این، ملکوت خدا از طریق مرگ و رستاخیز عیسی ظهور کرده بود. از آن پس، نام عیسی مسیح، مظهر ملکوت خدا بود.

۲. گناه. او نیز از گناهکار بودن بشر در عالم واقع سخن آغاز می‌کند (البته نه آن‌گونه که آگوستین معتقد بود که گناه نخستین به نوع بشر منتقل می‌شود)؛ به‌ویژه در مورد گناهکار بودن افراد درستکار و متدینی که به شریعت وفادارند، اما با این همه مرده‌اند.[1] البته او با استفاده از کتاب مقدس و مطالب ربّیانی[2] و یونانی‌مآب، و مخصوصاً با مقایسه کردن آدم و مسیح به عنوان دو نمونهٔ قدیم و جدید، به لحاظ الاهیاتی، این دیدگاه را پروراند.

۳. نوگروی.[3] پولس همچنین انسان‌ها را گرفتار بحران می‌داند، و از این رو، آنان را به ایمان دعوت می‌نماید و توبه را الزامی می‌کند. به هر حال، از نظر او، پیام ملکوت خدا در کلمهٔ صلیب مسیح نهفته است. این امر از نظر دانشمندان یهودی یا یونانی‌مآب، که در پیشگاه خدا «به خود می‌بالند»، به نحو رسواکننده‌ای موجب بحران می‌شود. از یک سو، پولس تقیّد متشرعانهٔ مسیحیان یهودی به شریعت را نقّادی می‌کند (مثل **رسالهٔ به غلاطیان**)، و از سوی دیگر، تفکر نخوت‌آمیز مسیحیان غیر یهودی را مورد انتقاد قرار می‌دهد (مثل **رسالهٔ اول قرنتیان**).

۴. وحی. پولس همچنین با توجه به فعالیت خود، از خدا مطالبه می‌کند. البته او این ادعا را با توجه به مرگ و رستاخیز عیسی مطرح می‌کند، در حالی که از نظر او فعالیت خدا، خدای زنده نه خدای مرده، از طریق یک راه قطعی، آشکارا ناتمام مانده است. مسیح‌شناسیِ به حسب واقع خاص خود عیسی،

---

۱. پولس معتقد است که مرگ، عاقبت گناه است. «به وساطت یک آدم، گناه داخل جهان گردید و به گناه، موت. و به این‌گونه موت بر همه طاری گشت، از آنجا که همه گناه کردند» (رومیان ۵: ۱۲). همچنین می‌گوید: مطابق طریق و پیمان قدیم، مردم برای رستگاری می‌بایست همهٔ احکام موسی را اطاعت کنند، و چون هیچ‌کس نمی‌توانست تمام احکام را اجرا کند، پس همه محکوم به مرگ و مجازات ابدی بودند (رک: رسالهٔ دوم قرنتیان ۳: ۶). م.

2. rabbinic

3. conversion

بعد ازمرگ ورستاخیزش، به‌مسیح‌شناسی واضح و روشن جامعهٔ پیش از پولس و سپس مسیح‌شناسی پولسی تبدیل شد.

۵. همه‌رستگارگرایی.[۱] پولس همچنین موجب ناراحتی بسیاری از معاصرانش شد. او ورای محدودیت‌های شریعت، به شیوهٔ کاملاً عملی، به فقیران، بیچارگان، ستم‌دیدگان، بیگانگان، بی‌دینان و قانون‌شکنان روی آورد و در سخن و عمل، از همه‌رستگارگرایی حمایت کرد. اما به نظر پولس، همه‌رستگارگرایی عیسی در قبال اسرائیل و همه‌رستگارگرایی به حسب واقع یا واقعی او در قبال جهان غیریهودی ــ در پرتو عیسای مصلوب و برخاسته ــ دیگر به همه‌رستگارگرایی بی‌واسطه در قبال **جهان اسرائیل و غیریهودیان** تبدیل شده است، که عملاً مستلزم اعلان اخبار خوش در میان غیریهودیان است.

۶. آمرزیدگی.[۲] همچنین به نظر پولس، بخشایش گناهان از روی فیضِ محض، تبرئه،[۳] مبرّا ساختن و آمرزیدگی گناهکاران، نه بر رعایت امور شرعی (تمثیل عیسی در مورد آن فریسی داخل معبد)، بلکه بر اعتماد بی چون و چرا (ایمان) به خدای بخشنده و مهربان مبتنی است. اما پیش‌فرض پیام او مبنی بر آمرزیدگی گناهکار، بی آنکه اعمال شرعی را به جا آورد (بدون ختنه و شعایر دیگر) مرگ عیسی بر روی صلیب است. وقتی که مسیحا به نام شریعت و به دست نگهبانان شریعت و نظم همچون جنایتکار منفور اعدام شد، پس از آن، به عنوان کسی که از طرف خدای حیات‌بخش بالا برده می‌شود، در برابر شریعت، محقّ ظاهر می‌شود؛ و این چنین است که جنبهٔ منفی شریعت از نظر پولس آشکار می‌شود.

۷. محبت. پولس همچنین **محبت خدا و همسایه** را چونان تحقق واقعی شریعت اعلام کرد و در حال اطاعت بی‌چون و چرای خدا و در حالت بی‌توجهی به خود، نسبت به زنان و مردان هم‌نوع ــ حتی دشمنان ــ کاملاً

---

1. Universalism
2. Justification
3. acquittal

محبت می‌ورزید. اما پولس دقیقاً در مرگ عیسی به عمیق‌ترین تجلّی محبت خدا و خود عیسی پی برد. این امر می‌توانست مبنا و نمونه‌ای برای محبت بشر به خدا و همسایه باشد. بدین ترتیب معلوم می‌شود که عیسی و پولس، آرمان واحد دارند.

۵. آرمان واحد

به یقین، فصاحت پرشور و نیرومندی را در پولس مشاهده می‌کنیم که حتی گاه کنایه‌آمیز می‌شود؛ او اظهارنظرهای بحث‌انگیز و نزاع‌هایی شدید با مخالفانش دارد. اما این شخص که به علت خاصی خشمگین می‌نماید، هرگز خشم و کینهٔ شخصی ندارد؛ او انسانی است با محبت و اهل خدمت که حتی در کوران رنج نیز شادمانی می‌کند و «پیام‌آور [واقعی] خبرهای خوش» است. او نه می‌خواست دین جدیدی بنا کند و نه در واقع، چیزی را جعل کرد.

پولس، به هیچ وجه، نظام نو و «گوهر ایمان» جدیدی را به وجود نیاورد. او به عنوان یک یهودی ــ هرچند در پارادایمی کاملاً نو ــ شالوده‌ای را بنا نهاد که به گفتهٔ خودش، یک‌بار و برای همیشه، ساخته و پرداخته شده بود؛ یعنی نظامی مبتنی بر عیسی مسیح.(۱۶)

مسیح، منشأ و محتوا و معیار نقّادی موعظهٔ پولس است؛ و این چیزی است که پولس را از بیشتر معاصرانش متمایز می‌کند. بنابراین پولس با توجه به وضعیت اساساً متفاوتِ پس از مرگ و رستاخیز عیسی، نه از آرمانی دیگر، بلکه از آرمانی واحد حمایت کرده است. منظور از آرمان واحد ــ که عنوان بحث ماست ــ آرمان عیسی است که چیزی جز آرمان خدا نیست. اما در مورد آرمان بشری، که مرگ و رستاخیز عیسی مؤیّد آن است؛ پولس آن را در **«امور عیسی مسیح»** مطرح می‌کند.(۱۷)

بنابراین موعظهٔ پولس، درنهایت، به **برداشت افراطی از خدا در پرتو عیسی مسیح** مربوط است. از آن پس، یهودیان و مسیحیان هر یک با روش‌های

متفاوت و جداگانه‌ای در این باره نزاع کردند و ارنست کاسمان،[1] محقق برجستهٔ عهد جدید، آن را در پاسخ به پینچاز لاپید،[2] محقق یهودی، توضیح داده است. در واقع، اگر تاریخ اسرائیل را از گشت و گذار در سرتاسر تاریخ پیامبران و فرقهٔ قُمران[3] تا زمان حاضر در نظر بگیریم، درخواهیم یافت که قوم اسرائیل همواره با ضرورت اجتناب از پرستش باطل روبه‌رو بوده است. در واقع، نوشته‌های کتاب مقدسِ عبری سرشار از این مطلب است: خدا نه‌تنها در میان کافران، بلکه حتی برای خود قوم خدا نیز، آن‌گونه که در خور اوست، شناخته‌شده نیست. این قوم کشمکش‌ها و اختلاف‌های شگرف و مصیبت‌باری را پشت سر گذاشته و همواره در مورد خدای حقیقی و پرستشِ درست و کامل او، با مرتدان و سرکشان در نزاع بوده است. همین امر، تعلق خاطر عمیق و نهایی عیسی نیز بود: «خدایی که در آسمان مخفی است، کجا، چه وقت و چگونه به درستی شناخته می‌شود و آن‌گونه که سزاوار اوست، بر روی زمین، پرستش می‌شود؟ پولس یهودی نیز این پرسش را مطرح می‌کند و با جهت‌دهی مسیح‌شناسانه به اعتقاد به خدا، به آن پاسخ می‌دهد ... امروزه ما به ربّی ناصره، از هر دو جنبه، خواه به عنوان معلّم و پیامبر خواه به عنوان برادر، احترام می‌گذاریم. به نظر پولس، مسیح مصلوب تنها تصویر ارادهٔ الاهی و تنها سیمای خدایی است که در جست‌وجوی بی‌دینان است؛ کسی که متدینان و اخلاقیون، یعنی کسانی که به شریعت وفادارند و همواره پای‌بند ضوابط‌اند و جهان هبوط یافته و تباه‌شده‌را همچون مخلوق اوگرامی می‌دارند، رسوا می‌کند. از این نکته می‌توان، و بلکه باید، کل الاهیات او را فهمید».(۱۸)

پولس همان روشی راکه نخستین بار، در گفتار، رفتار و سرنوشت عیسی ترسیم شده بود ــ نه بیشتر و نه کمتر ــ به منصهٔ ظهور رساند و با زبانی یونانی‌مآب بیان کرد. او با چنین کاری تلاش کرد تا پیام مسیحی را در غیر

---

1. Ernst Käsemann
2. Pinchas Lapide
3. Qumran sect

اسرائیل و برای کلِ جهانِ مسکونِ روزگار خود، قابل درک سازد. او که به عنوان رهرو استاد خود، پس از تعهد کامل در تمام زندگی‌اش، در رُم تحت سلطهٔ امپراتوری نرون (احتمالاً حدود ۶۰م) به طرز فجیعی به شهادت رسید، از راه تعدادی از نامه‌هایش و پاره نامه‌هایی که محفوظ مانده است، در طول قرن‌ها، به مسیحیت، و به نحوی تنها به عیسی، نیروی تازه‌ای بخشیده است؛ یعنی نیروی کشف مجدد و پیروی از مسیح حقیقی در مسیحیت، که به هیچ وجه امر آشکاری نیست؛ زیرا از روزگار او روشن شد که از نظر ادیان قدیمِ جهان و مکتب‌های انسان‌گرای جدید، **خود عیسی مسیح** موجب تفاوت میانَ **«ماهیت» مسیحیت** و یهودیت است. او دقیقاً به عنوان خدای به صلیب کشیده‌شده، از بسیاری از خدایان برخاسته، متعالی و زنده و بنیان‌گذاران الوهی دین، قیصرها، فرشتگان، اربابان و قهرمانان تاریخ جهان، متمایز است.

تمام این مطالب معلوم می‌سازد که اینک چرا **مسیحیت، دیگر پارادایم متفاوتی در درون یهودیت نیست**، بلکه نهایتاً و واقعاً **دین متفاوتی** است (گرچه نمی‌تواند از ریشه‌های یهودی دست بکشد)؛ چراکه از سوی اکثریت قوم اسرائیل، عیسی همچون مسیحای اسرائیل پذیرفته نشده است. مسیحیت توانست دین جهانی شود، هرچند این دین جهانی بدون ریشه‌های یهودی‌اش قابل تصور نیست. این مطلب را می‌توان ثابت کرد؛ به ویژه آنکه نزاع بزرگی که مسیحیت اولیه را به ستوه آورده بود و مناقشه‌ای که در آن، پولس بر شورای رسولان و پس از آن، بر پطرس پیروز شده بود، بر سر شریعت یهود بود.

۶. پولس در مقابل شریعت یهود؟

هر کسی که با یهودیت راست‌کیش[1] آشنا باشد، می‌داند که معضل پولس در مورد شریعت، منحصر به یهود آن زمان نبوده، معضل یهود امروزه نیز هست.

1. Orthodox

همچنان‌که متألّه یهودی، شالوم بن حورین،[1] خاطرنشان می‌کند، کسانی که کوشیده‌اند تا «زندگی خود را وقف شریعت اسرائیل کنند و آداب و احکام سنّت حاخامی را حفظ و به آن عمل کنند»، امروزه می‌توانند پولس را به درستی بشناسند. او می‌افزاید: «من تلاش کرده‌ام تا وقت خود را صرف تفسیر راست‌باورانه از شریعت کنم، بدون اینکه نسبت به آرامشی که پولس، آن را آمرزش در پیشگاه خدا می‌نامد، احساس رضایت داشته باشم».(۱۹) آنچه او در اینجا بدان اشاره می‌کند، **تجربه‌های همراه با افراط و تفریط از شریعت** است: «امروزه در اورشلیم، با این قبیل شاگردان افراطی یشیوا،[2] مربوط به جوامع پراکنده[3] (تبعیدی) برخورد می‌کنیم. البته چنین افرادی، دیگر از طرسوس نیامده، بلکه از نیویورک یا لندن آمده‌اند. آنها در تظاهرات علیه کسانی که با خیال آسوده در روز سبت رانندگی می‌کنند، اغلب همراه با افراد متعصب به شریعت، که محصّلان تلمودی خارج از کشورند، به ماشین‌ها و رانندگان سنگ پرتاب می‌کنند. شاید آنان نمی‌خواهند در نیویورک یا لندن نسبت به هتک حرمت رسمی روز سبت، واکنش نشان دهند، بلکه می‌خواهند در اورشلیم خود را همچون یهودیان دوآتشه ظاهر سازند. این مسئلهٔ دقیقی است که شائول جوان اهل طرسوس را باید چگونه تصور کنیم؛ کسی که تأکید می‌کند که با رفتار خود، از بسیاری افراد در یهودیت پیشی گرفته، و نیز نسبت به شریعت تعصب داشته، به سنگسار کردن بدعت‌گذاران راضی بوده است (چقدر شبیه به مسئله امروزین است!). به هر صورت، باید اکنون آنچه راکه تجربهٔ روش سرسخت شریعت، هلاخا،[4] میصوا[5] است بفهمیم، بدون اینکه بتوانیم قرب واقعی خدا را با آن تجربه کنیم و بدون اینکه از احساس سنگین

---

1. Shalom Ben-Chorin
2. Yshiva
3. Diaspora
4. halakhah
5. *mizvot*

عوِرا،[1] یعنی گناه رها شویم ... آیاکثرت دستورها و احکام بشری، مردم را به سرکشی وانمی‌دارد؟».[(۲۰)]

آنچه بیش از هر چیز این سؤال را شایستهٔ توجه می‌سازد، پرسش دیگری است که آیا پولس، به طور قطع و به حق، شریعت یهود را از بین نبرد و به آن پایان نداد؛ چیزی که قرن‌ها در تفاسیر مسیحی جاافتاده بود. به خصوص، اگر کسی پولس را از منظر تفاسیر آلمانی، به‌ویژه تفسیر لوتر و تفسیر نظام‌مند بولتمان در کتاب الاهیات عهد جدید او مطالعه کند، اعتقاد راسخ می‌یابد که:

ـ به نظر پولس، با مرگ و رستاخیز عیسی مسیح، شریعت یهود به طور قطع پایان می‌یابد؛ و در این زمان، انجیل به جای شریعت رواج می‌یابد.

ـ شریعت یهود، از نگاه مسیحیان، بی‌اهمیت است و ایمان به عیسی مسیح همه چیز است؛ به جای شریعت، اکنون ایمان مهم تلقی می‌شود.

ـ علاوه بر شریعت یهود، سرانجام خود یهودیت نیز از دور خارج می‌شود. به عبارت دیگر، قوم جدیدِ خدا، یعنی کلیسا، اکنون در مقام قوم قدیم خدا سخن می‌گوید.

اما آیا ما می‌توانیم با تفاسیری این‌چنین و با تصویر کلی و کاملاً خصمانهٔ لوتری دربارهٔ «شریعت و انجیل»، قانع شویم؟ ما ناگزیریم که دربارهٔ نزاع بر سر اعتبار شریعت، به اجمال سخن بگوییم. امروزه این مسئله، بیش از هر مسئلهٔ دیگر، مفسران یهودی و مسیحیِ پولس را به دو گروه مخالف یکدیگر تقسیم می‌کند و در میان مفسران مسیحی نیز دودستگی ایجاد می‌کند. این مسئله بسیار پیچیده است؛ نه با این فرض که پولس فردی بی‌ثبات و متناقض دانسته شود، بلکه از آن جهت که در مکاتبه‌اش ــ که به زبان یونانی نوشته شده است ــ واژهٔ عبری «تورات» را (حتی به عنوان واژه‌ای که از عبری به عاریت گرفته باشد) به کار نمی‌برد، بلکه واژهٔ یونانی «نوموس/شریعت»[2] را به کار می‌برد ــ واژه‌ای که از زمان ترجمهٔ یونانی کتاب مقدس عبری، یعنی

---

1. *averah*

2. nomos/law

هفتادگانی،[1] معمولاً برای واژهٔ «تورات» («تعلیم»، «دستورالعمل»[2]) به کار رفته است. اما این اشکال وجود دارد که ما اصلاً نمی‌دانیم که آیا پولس در عبارت خاصی از مکاتبه‌اش، «نوموس» را در معنای عام به کار برده است یا معنای خاص؛ در معنای عام به عنوان تورات که در واقع، به معنای مجموعهٔ پنج کتاب موسی است، یا در معنای خاص به عنوان هلاخا («شریعت») ــ یعنی شریعت دینی رِبّی‌ها که پیش از این، بر مبنای تورات پایه‌گذاری شده، اکنون به صورت روزافزون، همهٔ زندگی را در بر می‌گیرد، گرچه در آن زمان هنوز تدوین نشده بود.

پرسش مورد بحث این است: آیا می‌توانیم بگوییم که از نظر پولس، شریعت یهود اعتبار دارد؟ آیا این شریعت هنوز اعمال می‌شود یا منسوخ شده است؟ به بیانی دقیق‌تر:

ــ آیا به نظر پولس، یهودیانی که نسبت به شریعت تعصب دارند، واقعاً شریعت را تحریف کرده‌اند؟

ــ آیا به راستی، یهودیانی که از مسیح پیروی می‌کنند، دیگر شریعت یهود را رعایت نمی‌کنند؟ بنابراین آیا دیگر فرض مسیحیت یهودی در کنار مسیحیت غیریهودی، عقلاً امکان ندارد؟

ــ در این صورت، آیا یهودیت نه‌تنها از این جهت نادرست است که عیسی را به عنوان مسیحا نپذیرفت، بلکه افزون بر آن، بدان دلیل نادرست است که به شریعت اعتقاد دارد؟ این مسئله باید در پاسخ ما تفکیک شود.

۷. تورات همچنان معتبر است

هنوز هم از پولس و دیدگاه او نسبت به شریعت یهود، نه‌تنها در میان متکلمان یهودی، که در میان متکلمان مسیحی نیز، جانبداری فراوانی می‌شود. با این حال، اگر نوشته‌های متعدد پولسی دربارهٔ شریعت را در حد امکان، بدون

---

1. Septuagint

2. instruction

تصورات سنّتی، خواه تصوّرات مسیحی («شریعت و بشارت») و خواه تصوّرات یهودی («نَسْخ شریعت») بخوانیم، درخواهیم یافت که بی‌تردید پولس این را مسلّم می‌انگارد که تا جایی که «شریعت» حاکی از تورات باشد، این شریعت، شریعت خدا یعنی ظهور ارادهٔ خداست و شریعت خدا باقی خواهد ماند. پولس قاطعانه تأکید می‌کند که «شریعتْ مقدس است و حکمْ مقدس و عادل و نیکوست»؛[۲۱] شریعت باید مردم را به «حیات» برساند؛[۲۲] شریعت «مظهر معرفت و حقیقت است»؛[۲۳] شریعت «روحانی» است؛[۲۴] «اعطای شریعت» یکی از امتیازات اسرائیل است.[۲۵] در اینجا به نظر پولس، «شریعت» به وضوح، بر تورات ــ به معنای پنج کتاب موسی ــ دلالت می‌کند که انسان‌ها باید از آن همچون امر خدا اطاعت کنند.[۲۶]

معلوم می‌شود که به نظر پولس، شریعت مقدس خدا ــ یعنی تورات ــ حتی پس از ظهور مسیح، به هیچ وجه منسوخ نشده، بلکه به عنوان «تورات ایمان» باقی مانده است.[۲۷] در واقع، پولس به صراحت می‌گوید که ایمان، شریعت را «باطل نمی‌سازد» (اصلاً و ابداً)، بلکه آن را «حفظ می‌کند» و «استوار می‌سازد».[۲۸] بنابراین روشن است که مناقشهٔ پولس در نقطهٔ مقابل خود شریعت ــ یعنی تورات ــ موسی نیست، بلکه در مقابل اَعمال شریعت، و عدالت از راه شریعت است. شعار او آمرزیدگی از راه ایمان «بدون شریعت» نیست (گرچه ایمان امری اختیاری و غیرقطعی و بدون نتایج عملی است)، بلکه «بدون اعمال شریعت» است. پولس مخالف ایمان همراه با شریعت نیست، بلکه مخالف ایمان همراه با اعمال است. حاصل مطلب این است که انسان‌ها به سبب کارهایی که اینجا و اکنون انجام می‌دهند، در حضور خدا آمرزیده نمی‌شوند؛ خود خدا انسان‌ها را می‌آمرزد و تنها چیزی که از آنها انتظار دارد، ایمان ــ یعنی اعتماد بی‌قید و شرط ــ است. به نظر هر دو گروه یهودیان و مسیحیان، درست این است که «با اعمال شریعت، هیچ بشری در حضور خدا آمرزیده نخواهد شد».[۲۹] اگر کسی شریعت را برای آمرزش

خـود در نـزد خـدا خـواست، ایـن امـر «سـرنوشت مرگ» و «سـرنوشت محکومیت» است؛[۳۰] زیرا «شریعت نوشته‌شده انسان را می‌میراند».[۳۱] اما اگر تورات همچنان معتبر است، رهایی از آن ــ که پولس تا ایـن حـد بـه آن مباهات می‌کند ــ به چه معناست؟

۸. معروف‌ترین مناقشه در کلیسای اولیه

آیا مسیح ما را برای آزادی رهانید؟[۳۲] اکنون می‌توانیم پاسخ دهیم که منظور پولس، صرفاً آزادی از تورات و دستورات اخلاقی آن نیست، بلکه آزادی از اعمال شریعت است. آزادی‌ای کـه مسیحیان بـه آن خـوانـده شـده‌انـد،[۳۳] آزادی‌ای است که آنان «در عیسی مسیح» دارند.[۳۴] در این صورت، کسانی که اکنون به مسیح ایمان دارند، «دیگر زیر یوغ شریعت نیستند، بـلکه مشـمول فیض هستند».[۳۵]

به این ترتیب، در مورد تورات، چه باید گفت؟ پاسخی که از مجموع آنچه گفتیم برمی‌آید، صرفاً این است که وقتی پولس دربارهٔ آزادی از «شـریعت» سخن می‌گوید، سخن او به **هیچ‌وجه در اصل، مخالف با تورات نیست.** در واقع، بر اساس داستان ابراهیم، توراتْ آمرزیدگی از راه ایمان را آموزش می‌دهد و به نظر پولس، دستورات اخلاقی آن، حتی کافران را در بر می‌گیرد. اما آنچه او در واقع انجام می‌دهد، به معنای سخن گـفتن **برخلاف هـلاخا** است ــ بـدون اینکه این اصطلاحات متأخر را پیش از این به کار برده بـاشد ــ تـا آنـجا کـه هلاخا به طور کلی دستورات اخلاقی نمی‌دهد، بلکه به انجام **«اعمال شریعت»** فرا می‌خواند. مراد از اعمال شریعت ــ همان‌طور که امروزه محققان یهودی به آن اذعان دارند ــ **اعمال شرعی یهودی** (همچون ختنه، و احکام مربوط به طهارت، غذا و روز سبت) است که هنوز برای بسیاری از یـهودیان تکـلیف سنگینی است؛ چیزی که طبق نـظر پـولس بـر دوش غـیریهودیان گـذاشـته نمی‌شود. بنابراین آنچه اهمیت اساسی‌اش را از دست داده، تورات در معنای

عامِ تعلیم یا راهنمایی خدا نیست، بلکه تورات به معنای خاص است. پولس این هلاخای ظاهری را از دوش مسیحیان غیریهودی برمی‌دارد و آن را اساساً امری مربوط به مسیحیان یهودی می‌داند؛ زیرا دیگر دریافته می‌شود که روح، انسان را زنده می‌کند و شریعت مکتوب [آن را] می‌میراند.(۳۶)

پس اکنون برای مسیحیان، این مسئله در مقام عمل، به چه معناست؟ این امر برای مسیحیان یهودی یک معنا دارد و برای مسیحیان غیریهودی معنایی دیگر. مسیحیانِ اصالتاً یهودی، می‌توانند هلاخا را مراعات کنند، اما مجبور به انجام آن نیستند: آنچه برای نجات تعیین‌کننده است، دیگر انجام دادن این‌گونه «اعمال شریعت» نیست، بلکه ایمان به عیسی مسیح است؛ اعمال شریعت، دیگر نه مطابق شریعت مکتوب، بلکه مطابق با روح، یعنی **زندگی در روح**، فهمیده می‌شود. مسیحیان اصالتاً غیریهودی می‌توانند **فقط به دستورات اخلاقی تورات** که بر عهدهٔ آنان گذاشته شده، عمل کنند، نه دستورات آیینی و عبادی‌ای که در هلاخا برای کل زندگی یهودیان در نظر گرفته شده است (هرچند پولس از نظر اصطلاح‌شناسی، بین آن دو فرق نمی‌گذارد و این مسئله را به لحاظ نظری بسط نمی‌دهد). به عبارت دیگر، آنان مجبور به پذیرش **روش زندگی یهودی**، از قبیل ختنه، اعیاد، سبت، احکام مربوط به طهارت و سبت نیستند.

معروف‌ترین مناقشه، در کلیسای اولیه در انطاکیه ــ دومین مرکز بزرگ رسالت مسیحی خارج از اورشلیم ــ به خصوص دربارهٔ این نکتهٔ اخیر، و به ویژه دربارهٔ غذای پاک بود (هنوز هم این مسئلهٔ مهمی است که چه کسی با چه کسی غذا می‌خورد؟). این مسئله به نزاع پولس، که مسئول تبلیغ غیر یهودیان بود، و پطرس، که مسئول تبلیغ یهودیان بود، انجامید؛ تا اینکه در شورای رسولان اورشلیم برطرف گردید.(۳۷)

پطرس شخصاً برای تبلیغ غیریهودیان، آزاد بود. او نخست، همانند پولس، در انطاکیه با غیریهودیان بر سر یک سفره غذا می‌خورد؛ اما [آیا به میل

خود] دست از این تسامح کشید یا ترسید؟ پس از آنکه پیروان یعقوب از اورشلیم آمدند، او رعایت غذای پاک را مقرر کرد و آنان قانون بر سر سفره نشستن خود را حفظ کردند.

پولس از آزادی مسیحیان غیریهودی، به‌ویژه در مورد آداب غذا خوردن با یکدیگر، به شدت حمایت می‌کند. گزارشی که او در رساله به غلاطیان ارائه می‌کند، احتمالاً به طور ناخودآگاه جانبدارانه است. اما یک چیز مسلّم است و آن اینکه پولس «رودررو، با پطرس مخالفت کرد».[۳۸] به نظر وی، این امر قابل فهم بود: او با جدا کردن سفرهٔ غذا و جماعت عشای ربّانی، کاری که در واقع هم‌زیستی یهودیان و غیریهودیان را در جامعهٔ واحد عیسی مسیح از بین برده بود، به شدت مخالف بود. از نظر او، چه چیزی مهم‌تر از آن بود؟ حتی اگر پولس اساساً یهودی بودن خود را منکر نمی‌شد و مسیحیان یهودی را از زندگی بر اساس هلاخا منع نمی‌کرد و این نوع زندگی را برای محیط یهودی خود تأیید می‌کرد، آداب غذا خوردن نمی‌بایست به عامل تفرقه‌افکنانه‌ای در برابر مسیحیان غیریهودی تبدیل می‌شد. هرچند او به خاطر ترکیب جامعهٔ یهودیان و غیریهودیان انتظار نداشت که مسیحیان یهودی، تورات موسی را انکار کنند، در این مورد به خصوص (نه به طور کلی) از آنان انتظار داشت که هلاخا را ــ که احکام شرعی‌اش هم‌سفره شدن با غیریهودیان را منع می‌کرد ــ طرد کنند؛ زیرا کسانی که به مسیح ایمان آورده بودند، آن را نه مطابق شریعت مکتوب، بلکه مطابق روح تفسیر می‌کردند. به همین دلیل است که آزادی‌ای که مسیح آورده، زنان و مردان را آزاد ساخته است. ایمان به مسیح باید برای مسیحیان یهودی نیز امری اساسی باشد.

با این همه، نمی‌توان این نکته را نادیده گرفت که پولس در نقّادی خود از شریعت، نگرش عیسی را نیز بازمی‌تاباند. در موارد بسیار خاصی ــ مثل سبت، احکام غذا خوردن و طهارت ــ عیسی نیز دربارهٔ «حکم خدا»، و در مقابل هلاخا، دربارهٔ «سنّت بشری» یا «سنّت مشایخ»[۳۹] به صراحت سخن گفت؛ و

به جای طهارت مربوط به مراسم و مناسک دینی (شستن دست‌ها)، به طهارت دل موردنظر اخلاق، دعوت می‌کرد.[۴۰]

اکنون آیا، آن‌گونه که اغلب تصریح می‌شود، تصمیم پولس درخصوص تعیین تکلیف مسیحیان یهودی در کلیسای روبه‌رشد، واقعاً از پیش مورد تأیید قرار گرفته و بنابراین شکاف زودرس در میان کلیسای یهودی ـ مسیحی و کلیسای غیریهودی ـ مسیحی، از قبل، برنامه‌ریزی شده بود؟ آیا این امر نزاعی اجتناب‌ناپذیر با نتیجه‌ای غم‌انگیز بود؟ خیر، امکان فهم آن وجود دارد و در حقیقت، این امر برای فهم روح آموزه‌های عیسی ضروری است؛ زیرا همان‌طور که پولس به صراحت می‌گوید، آزادی حقیقی تغافل نیست: «مواظب باشید که مبادا آزادی شما باعث لغزش و انحراف ضعیفان شود».[۴۱] شخص باید به دیگران خدمت کند،[۴۲] اما بدون اینکه آزادی‌اش را از دست بدهد: «غلام انسان نشوید».[۴۳]

نسبت به دیگران آزاد باشید و وجودتان را وقف محبت به دیگران کنید؛ زیرا پولس که مظهر کامل آزادی است، می‌گوید: «شما ای برادران! به آزادی خوانده شده‌اید؛ اما زنهار که آزادی خود را فرصت جسم مگردانید، بلکه به محبت، یکدیگر را خدمت کنید؛ زیرا تمام شریعت در یک کلمه کامل می‌شود و آن اینکه "به همسایهٔ خود، چون خویشتن، محبت نما"».[۴۴]

این عبارات اساسی پولس همچنان کاربرد دارد. با این همه، ما با این سؤال مواجهیم که آیا گذشته از این عبارات اساسی، پولس همچنان می‌تواند الگوی عملی مسیحیان باشد؟

۹. انسان روزگار خود

در روزگار ما اظهارات پولس را نمی‌توان، بیش از آنچه در مورد متن‌های دیگر کتاب مقدس ممکن است، به نحو بنیادانگارانه‌ای، همچون سخنی خطاناپذیر، صرفاً تکرار کرد و به کار برد. همهٔ این سخنان را باید بر حسب آن زمان فهمید و به زبان این روزگار تفسیر کرد.

آنچه را پولس دربارهٔ **زنان** می‌گوید، در نظر بگیرید. اینکه زن صرفاً «جلال مرد است»، (۴۵) در واقع، تبعیض شایع در جهان یونانی‌مآب زمان اوست. اینکه گرچه ازدواج کردن خوب است، ازدواج نکردن بهتر است (هرچند بر آن اصرار نمی‌شود)، (۴۶) سخنی بر خلاف حال و هوای انتظار یهودیان دربارهٔ پایان قریب الوقوع جهان است که پولس در آن سهیم بود. این دو مسئله را نمی‌توان در زمان ما به سادگی مطرح کرد. اینکه «زن باید در کلیسا خاموش بماند» و باید «اطاعت کند»، (۴۷) به هر صورت مطابق تفسیر امروزی، چیزی است که بعداً اضافه شده است؛ زیرا با آنچه از طرف پولس در مورد مشارکت کامل زنان در زندگی عبادی و اداره کردن جوامع، بارها مورد تأیید قرار گرفته، در تناقض است. پولس حتی زنان رسول همچون **یونیا**[1] را نام می‌برد و از او به عنوان رسولی «مشهور در میان رسولان» (۴۸) تمجید می‌کند (در سنّت بعد از او ــ که دیگر تصوری از زنان رسول وجود نداشت ــ نام مؤنث یونیا به نام مذکر «یونیاس»[2] تغییر داده شده است). فهرست سلام‌ها در نامه به رومیان، مجموعهٔ کاملی از زنان، از جمله فیبی[3] اهل کنخریا،[4] مبلّغ و رهبر جامعه، را به عنوان همکاران نشان می‌دهد. (۴۹)

گفته‌های پولس دربارهٔ **حکومت**، همانند سخنان او دربارهٔ زنان، صرفاً به مقتضای روزگار است؛ یعنی **مقام حکومتی** که از طرف خدا می‌آید و همه باید نسبت به آن «کاملاً مطیع» (۵۰) باشند. امروزه مسیحیان، طبیعتاً به حق، قائل به مقاومت در برابر قدرت ظالمانه‌اند و حتی چه بسا در موارد بسیاری مجبور شوند به جنبش مقاومت بپیوندند.

اظهارات مربوط به خوردن **گوشت قربانی مخصوص بت‌ها** (۵۱) نیز به نظر می‌رسد که امروزه اعتبار ندارد. با این همه، این موردِ به‌خصوص نشان می‌دهد که اصولی که در این زمینه بسط یافته‌اند، نظیر ایمان راسخ داشتن، خوار

1. Junia
2. Junias
3. Phoebe
4. Cenchreae

نشمردن ضعیفان و افراد سست‌ایمان، و انتقاد نکردن از افراد قوی‌تر، هـنوز دارای اهمیت است. درمسائل دیگر نیز پولس برای زمان‌ما مشوق دائمی ارائه می‌کند: تشویق افراد و نگرش‌های اساسی آنان به واقعیت؛ تشویق به مسائل مربوط به سرنوشت اسرائیل؛ و تشویق در جهت ساختار جامعهٔ مسیحی.

۱۰. انگیزهٔ پایدار برای فرد، قوم و جامعه

الف) پولس دربارهٔ **زندگی روزمرهٔ** دنیوی **مسیحیان** چه می‌گوید؟ پولس زاهد عجیب و غریبی نیست که همهٔ چیزهای خوب دنیا را خوار بشمارد. مردان و زنان باید در هر فرصتی دریابند که «ارادهٔ خدا یعنی ارادهٔ نیکو و پسـندیده و کامل چیست».(۵۲) به هر حال، مؤمنانِ به عیسی مسیح، به جهان دارای کمال فردی یا حتّی گریز به جامعهٔ کامل نیاز ندارند. این افراد می‌توانند و باید در این جهان سکولار به ارادهٔ خدا عمل کنند. لازم نیست که آنان از تـمام چـیزهای خوب دنیا دست بکشند؛ البته نباید خود را وقف آن چیزها کنند. مؤمن تـنها می‌تواند خود را وقف خدا کند. پولس از پـیش اذعـان نـموده است کـه لازم نیست مسیحیان دنیا را ترک کنند، ولی نباید در آن غرق شوند؛ آنان نه به پرهیز ظاهری و مادی از امور جهان، بلکه به پرهیز باطنی و شخصی از آن فراخوانده شده‌اند؛ زیراکسانی که از شریعت آزادند، می‌گویند: «همه چیز برای من جایز است»،(۵۳) اما در عین حال «نمی‌گذارم که چیزی بر من تسلط یـابد».(۵۴) در جهان «هیچ‌چیز، در ذات خود، نجس نیست».(۵۵) اما ممکن است من آزادی‌ام را به خاطر چیزی در جهان از دست بدهم و اجازه دهم که بر من تسلط پیدا کند؛ به عبارت دیگر، برایم بت شود. پس گرچه درست است که «همه چـیز برای من جایز است»، باید توجه داشت که «هر چیزی مفید نیست».(۵۶)

و سرانجام، در عین حال، باید پرسید: آیا ممکن است چـیزی بـرای مـن جایز و مفید باشد، ولی به هم‌نوعانم ضرر برساند؟ در این صورت، چه کنیم؟ بنابراین درست است که «همه چیز جایز است»، اما در عین حال، «هرچیزی پسندیده نیست». پس «هر کس نفع خود را نجوید، بلکه نفع دیگری را».(۵۷)

بدین ترتیب، آزادی ممکن است به انکار نفسی بینجامد که فراتر از هر سلطه‌ای است: «با اینکه از همه کس آزاد بودم، خود را غلام همه گردانیدم».(۵۸) در اینجا آزادی فرد مؤمن انکار نمی‌شود، بلکه بر عکس، به تمامی نیز مطالبه می‌شود. در مورد اخیر، انسان مؤمن به سبب عقاید، احکام، سنّت‌ها و ارزش‌های فرد دیگر، در قید و بند قرار نمی‌گیرد؛ «چرا باید من به خاطر وجدان دیگران در قید و بند باشم؟»(۵۹) وجدان خودم، که خوب و بد را تشخیص می‌دهد، مرا متعهد می‌کند.(۶۰)

ب) پولس یهودی دربارهٔ بخش اعظم قوم یهود که عیسی را به عنوان مسیحا نپذیرفتند، چه می‌اندیشد؟ این امر برای پولس جز مسئله‌ای نظری نیست؛ زیرا کسی که تربیت فریسی یافته است، از سبک زندگی‌اش دست نمی‌کشد.

به هر حال، پولس به رغم همهٔ سختی‌ها و ناکامی‌هایش، عقیده دارد که برگزیده بودن اسرائیل و قوم خدا بودن آن، الزامی، حتمی و تغییرناپذیراست. خدا وعده‌هایش‌را تغییر نداده است؛ گرچه بعدازمسیح، صحت واعتبار آنها باید به گونه‌ای دیگر تفسیر شود. یهودیانْ قوم برگزیدهٔ خدا و در واقع، قوم محبوب او باقی می‌مانند؛(۶۱) زیرا پولس از یهودیان همچون «برادران» نَسَبی(۶۲) یاد می‌کند که هنوز این خصوصیات را دارند:

ــ «پسرخواندگی»: منزلت قوم اسرائیل به عنوان «پسر نخست‌زاده»ی خدا، که پیش از این در مصر تحقق یافته است؛

ــ «جلال»: جلال حضور خدا («شخینا»)[1] در میان قومش؛

ــ «میثاق‌ها»: عهد خدا با قومش که همواره در معرض گسستگی بوده، و تجدید شده است؛

ــ «اعطای شریعت»: دستورات زندگی خوب، که خدا به نشانهٔ عهد به قومش داده است؛

---

1. shekhinah

ـ «پرستش»: پرستش حقیقی قوم کاهنانه؛
ـ «وعده‌ها»: وعده‌های همیشگی فیض خدا و رستگاری؛
ـ «آباء»: آباء زمان پیشین، در جامعه‌ای کـه بـرخـوردار از یگـانه ایـمان حقیقی بود؛
ـ «مسیحا»: عیسی مسیح ـ که از جسم و خون اسرائیل زاده شد ـ در وهلهٔ نخست، به امت‌ها تعلق ندارد، بلکه متعلق به قوم اسرائیل است.(۶۳)

چه تعداد از یهودیان و مسیحیان، الاهیات پولس رسول را، به خصوص آن‌گونه که در نامه به رومیان، باب ۹ـ۱۱ وجـود دارد، زنـده نگـه داشـته وآن‌را مخفی نکرده‌اند. در واقع، آن را کاملاً به فراموشی سپرده‌انـد. «غـم عـظیم» و «درد و رنج دائمی»(۶۴) پولس از نگرش «اسرائیل»، در طول تاریخ، به غـم و اندوه باورنکردنی و درد و فلاکت خود اسرائیل تغییر یافته است. نام عیسای یهودی، پولس یهودی و قوم یهود، در پشت حصارهای تـبعیض، زنـدانـی شده، مورد تعرض قرار گرفته و در واقع، نابود شده است.

دراینجا پولس، مسیحیت‌را از یهودیت جدا نکـرده است، بـلکه دیگـران پس از مرگ وی و پس از خرابی معبد دوم اورشـلیم، ایـن کـار را کـرده‌انـد. پولس، یهودی‌ای که دست از فریسی بودن کشید، **به عنوان یک مسیحی هیچ‌گاه ازیهودی بودن خود دست برنداشت**. ما ممکن‌است هرچیزی دربارهٔ او بگوییم؛ او با اینکه همواره حمله می‌کرد، بی‌اعـتنایی داشت و بـدگویی مـی‌کرد، بـه هیچ‌وجه خود را زیر پاگذارندهٔ شریعت، یا مرتد و بدعت‌گذار نمی‌دانست. این رسول و یهودیِ مسیحی، یهودی بودن خود را در حال و هوای جدیدتر وجامع‌تری بروزمی‌داد وباچنین تفکری بودکه تورات را در کنارخود داشت: او درپرتونورخدا ومسیحا، پـیشاپیش هـمواره بـه‌روش‌های جـدید و غـیر منتظره عمل می‌کرد. پولس همچنین به نجات یهودیان در روزی که مسیح از صهیون برای داوری بازمی‌گردد، اعتقاد داشت.

ج) پولس چه ادراکی از **جامعهٔ مسیحی** دارد؟ اگر او دوباره بیاید و به‌ویژه

ساختار کلیسای کاتولیک را ببیند ـ کلیسایی که قانون آن به کوچک‌ترین جزئیات می‌پردازد و سلسله‌مراتب عریض و طویل آن ضمن اینکه خود را خادم پطرس می‌داند، ادعای خطاناپذیری و تفوق دارد ـ آیا موانع را تحمل می‌کند و بار دیگر، در مقابل کسانی که «از حقیقت انجیل منحرف می‌شوند»،(۶۵) «به طور رو در رو» مقاومت نمی‌کند؟ زیرا «حکومت مقدس»، یعنی حکومت دارای **«سلسله مراتب»**، با پولس کاملاً بیگانه بود. او برای کلیساهای خود، ساختار سلسله‌مراتبی را توصیه نکرد یا کلیساهایش را این‌گونه بنا نکرد، بلکه به کرامت تمام کسانی که می‌خواهند برای سعادت جامعه با یکدیگر همکاری کنند، اطمینان داشت.(۶۶) او با تعامل «مردمی»[1] که به کمک خدا، به منصهٔ ظهور می‌رسد، سر و کار داشت. به نظر او، هر عضو جامعه، وظیفهٔ خاص، خدمت خاص و موهبتی خاص دارد و بدین ترتیب، نباید تنها پدیدهٔ خارق‌العاده‌ای، چون سخن گفتن [بدون تعلیم] به چند زبان و شفا دادن بیمار را در نظر آوریم. ما نمی‌توانیم بیش از آنچه دربارهٔ سازمان روحانیت سخن می‌گوییم، دربارهٔ احساسات پولس سخن بگوییم. به عکس، طبق نظر پولس، هر خدمت کشیشی که در واقع برای ساختن جامعه (به نحو دائمی یا غیر دائمی، اختصاصی یا عمومی) انجام می‌شود، یک کرامت، و خدمت کلیسا است و به عنوان خدمت ملموس، سزاوار تأیید و پیروی است. بنابراین هر سازمان روحانیتی، خواه رسمی خواه غیررسمی، اگر از روی محبت برای منفعت جامعه انجام وظیفه کند، به خودی خود حجّیت دارد.

اما آیا می‌توان به این ترتیب، **وحدت** و **نظم** را حفظ کرد؟ در واقع، آیا جوامع پولسی، به‌خصوص ازسوی گروه‌های رقیب وبه‌سبب رفتار بی‌نظم واعمال اخلاقی مشکوکشان، در معرض خطر جدی قرار نمی‌گیرند؟ از مکاتبه‌های پولس با کلیساهایش معلوم می‌شود: پولس نمی‌خواست که وحدت و نظم را با از میان بردن اختلافات، و ایجاد یکنواختی، سلسله مراتب

---

1. democratic

و تمرکز به وجود آورد. به نظر او، وحدت و نظم بـا عمل روح‌القـدس یگـانه تضمین می‌شود که هر موهبتی[1] را به هر کسی نمی‌دهد، بلکه به هر مرد یا زنی موهبت خاص خودش را می‌بخشد (قاعده این است: برای هر کس، موهبت خاص خودش)، موهبتی که نباید خودمحورانه مورداستفاده قرارگیرد، بلکه به‌نفع دیگران باید استفاده‌شود (قاعده این است: با همدیگر برای همدیگر). درواقع، این نعمت الاهی برای تسلیم دربرابر خداوند واحد به‌کـار مـی‌رود (قاعده این است: اطاعت در برابر خداوند). آن کسی کـه بـه عـیسی اعـتراف نکرده، و در عین حال، نعمت‌هایش را برای جامعه به‌کـاربرده است، ازروح خدا برخوردار نـیست. ایـن‌گونه است کـه تشـخیص داده مـی‌شود روح‌هـا چگونه‌اند. نشانهٔ جامعهٔ برخوردار از روح خدا، که با روح عیسی مسیح یکی است، سرپرستی روحانی وحکومت مطلقهٔ معنوی نیست، بلکه نشـانه‌های آن، تأمـل، تـصدیق، رفـتار مـنسجم، هـماهنگی جـمعی، بـحث، ارتـباط و گفت‌وگو برای مشارکت است.

د) اما با این دیدگاه، آیا باز هم مرجعیت[2] درکلیسا وجود خواهد داشت؟ آیا پولس مرجـعیت را اعـمال کـرد؟ پـاسخ ایـن است: بـله، پـولس مـرجـعیت شگفت‌آوری داشت و از اینکه در شرایط خاصی، این مرجعیت رسولی را با قدرت به کار گیرد، ابا نداشت؛ اما رویهٔ مرجعیت پولس اقتدارگرایانه نبود. به عنوان نمونه، با نگاهی به اِعمال حق قانونی این رسول، می‌بینیم که او هرگز مرجعیتش را گسترش نداد، بلکه با این‌اعتقاد راسخ‌که رسولان، خداوندگاران ایمان نیستند، بلکه کسانی‌اند کـه در مـوفقیت اعـضای جـامعه شـریک‌انـد، همواره داوطـلبانه مـرجـعیت خـود را مـحدود مـی‌کرد و اعـتقاد داشت کـه کلیساهای او به او تعلق ندارند، بلکه به خداوند تعلق دارند و بنابراین در روح آزادند؛ به آزادی فراخوانده شده‌اند، نه به اینکه بردهٔ دیگران باشند.

یقیناً اگر می‌توان از مسیح و بشارت او به نفع بشارت دیگر دست کشید،

---

1. Charisma

2. authority

در برخی شرایط، پولس نیز می‌تواند به لعن و طرد تهدید کند. اما کاری که او به خاطر اصلاح، به طور انفرادی و موقت، طرد کرده است، حتی در بدترین شرایط، نسبت به جامعه انجام نداده است، بلکه او به جای اینکه حکم تحریم صادر کند، به قضاوت و مسئولیت‌پذیری خود مردم توسل می‌جست؛ به جای اعمال فشار بر مردم، از آنان حمایت می‌کرد؛ به جای دستور دادن، آنان را تشویق می‌کرد؛ به جای صحبت کردن دربارهٔ «تو»، دربارهٔ «من» صحبت می‌کرد؛ به جای تحمیل مجازات، بخشایش را پیشنهاد می‌کرد؛ به جای سرکوب آزادی، مردم را به مبارزه برای آزادی فرا می‌خواند. این‌گونه روحانیت رسولی عیناً مطابق با نظر پولس است. در خصوص مسائل اخلاقی نیز هر جا که حکمی از جانب خداوند، و سخن او نبود، پولس می‌خواست به کلیساهایش آزادی بدهد، نه اینکه به گردن آنان ریسمان ببندد. و چه بسیارند کلیساهای ما که فکر می‌کنند پولس را پشت سر گذاشته‌اند، در حالی که او بر آنان تقدّم دارد؛ و آنان هنوز محور آزادی مسیحی را با توجه به تعلق خاطری که او بدان داشت، واقعاً نفهمیده‌اند!

نتیجه‌گیری: با همهٔ اینها که گفتم، هنوز پولس را نفهمیده‌ام، بلکه صرفاً به او نزدیک‌تر شده‌ام. اگر کسی مجالی برای شناخت تمام موضوعات او یافت ـ موضوعاتی از قبیل موعظهٔ صلیب، امید رستاخیز، روح و حرف (شریعت مکتوب)، دو حکمت، دیالکتیک ضعف و قدرت، بدن مسیح، و نفس راحت کشیدن کل خلقت به خاطر فدیه ـ آنگاه باید خود پولس را بخواند. پس می‌توان فهمید که چرا پولس، که در معرض مصیبت و مبارزه، و ضعف در عین شدت قرار داشت، الاهی‌دان بزرگ و متفکر مسیحی بزرگی بود. و این امر بدین جهت بود که او با جسم و روح، و با افتخار و تواضع، کاملاً دل‌بستهٔ هدف مسیحیت و هدف عیسی مسیح بود. الاهیات او همواره به ما یادآوری می‌کند که رسول، خواه پطرس خواه پولس، خداوند نیست؛ عیسی خداوند

است: «عیسی خداوند[1]»(۶۷) چیزی است که متعلق اعتراف ایمان پولس است؛ و این خداوند، در هر شرایطی، معیار را برای کلیساها و افرادش مقرر می‌کند.

هیچ‌کس بهتر از خود پولس نمی‌داند که او ابرمرد نیست. هیچ‌کس به بشر بودن و ضعف او، که هرگونه ادعای خطاناپذیری را به تمسخر می‌گیرد، آگاه‌تر از خود او نیست. او رسولی بود که همواره می‌دانست تا چه اندازه از هدف خود عیسی فاصله گرفته است، بدون اینکه دچار نومیدی شود یا دست از کار بکشد، و بدون اینکه حتی امیدش را از دست بدهد. او در عبارتی از نامه به کلیسای مورد علاقه‌اش در فیلیپس، که مایلم این نوشته را با آن به پایان برسانم، می‌نویسد: «نه اینکه تا به حال به چنگ آورده باشم یا تا به حال کامل شده باشم؛ ولی در پی آن می‌کوشم، بلکه شاید آن را به دست آورم که برای آن، مسیح نیز مرا به دست آورد. ای برادران! گمان نمی‌برم که من به دست آورده‌ام؛ تنها کار من این است که آنچه در پشت سر است، فراموش کرده، و خویشتن را به سوی آنچه در پیش است، کشیده، در پی مقصد می‌کوشم؛ به جهت انعام دعوت بلند خدا که در عیسی مسیح است».(۶۸)

1. Jesus Kyrios



اوریگن

آمیزهٔ عظیم عهد قدیم و روحیهٔ مسیحیانه

گاه‌شمار زندگی اوریگن (به روایت پی. نوتین)

سال به میلادی	وقایع
۱۸۵	تولد احتمالاً در اسکندریه.
۲۰۱	شهادت پدرش دردورهٔ زمامداری سپتیمیوس سوروس.
۲۰۳_۲۰۵	ادامه به تحصیلات خود.
۲۰۶_۲۱۰	دورهٔ آزار و اذیت؛ آموزش تعمیدخواهان.
۲۱۱	امپراتور کاراکالا: پایان آزار و اذیت؛ تأسیس مدرسهٔ خصوصی برای دستور زبان توسط اوریگن.
حدود ۲۱۵	سفر به رم به مدت چند ماه.
۲۱۷_۲۲۹	بازگشت به اسکندریه؛ نوکیشی آمبروز و میسّر شدن برخورداری از تندنویسان ونسخه‌برداران؛ آغازنگارش کتاب مقدس شش ستونی، که نخستین تفسیر بر کتاب مقدس است؛ نگارش نخستین آثار مختصر.

حدود ۲۲۹	سفر به جزیرةالعرب.
۲۳۰_۲۲۹	اسکندریه: نگارش اثر نظام‌مند مهم، دربارهٔ اصول. شروع مجادله با اوریگن؛ ایراد موعظه در قیصریه و اورشلیم؛ بازگشت به اسکندریه.
۲۳۲_۲۳۱	سفر به انطاکیه به نزد مامایا مادر امپراتور.
۲۳۲	اقامت کوتاه در اسکندریه و سفر به یونان از طریق فلسطین و انتصاب به کشیشی در آنجا. اقدامات اعتراض‌آمیز دمتریوس، اسقف اسکندریه.
۲۳۳	آتن. اوریگن پس از آگاه شدن از اقدامات دمتریوس، با نامه‌ای شرح‌حال گونه عکس‌العمل نشان می‌دهد.
۲۳۴	بازگشت به قیصریه.
۲۳۸_۲۳۵	امپراتور ماکسیمین تراکیایی: آزار و اذیت مجدد مسیحیان؛ نوشتن «در باب شهادت».
۲۴۵_۲۳۹	ایراد موعظهٔ بی‌شمار و نگارش تفاسیر کتاب مقدس.
۲۴۵	دومین سفر به آتن.
۲۴۷_۲۴۵	قیصریه.
۲۴۸	اقامت در نیکومدیا به همراه آمبروز؛ نگارش نامه‌های دفاع به پاپ فابیان و امپراتور فیلیپ عرب (که در ۲۴۹ به قتل رسید).
۲۴۹	قیصریه؛ نگارش اثر دفاعیه‌نویسانهٔ علیه کلسوس؛ نگارش آخرین تفسیر کتاب مقدس.
۲۵۱_۲۴۹	امپراتور دکیوس؛ نخستین آزار عمومی مسیحیان؛ دستگیری و شکنجه اوریگن.
پس از ژوئن ۲۵۱	درگذشت اوریگن.

۱. چالش جدید

هنگام تولد اوریگن، یعنی سال ۱۸۵م، مسیحیت هنوز اقلیت کوچکی در امپراتوری روم بود. هیچ‌کس در آن زمان نمی‌توانست تصور کند که حدود ۱۵۰ سال بعد، مسیحیت تبدیل به کلیسای باشکوهی گردد؛ زیرا حکومت امپراتوری که آزار و اذیت‌های مقطعی و موقت مسیحیان را در قرن اول، در دورهٔ زمامداری نرون، آغاز کرده بود (و پولس قربانی دورهٔ وی بود) اینک درگیر مبارزهٔ مرگ و زندگی با جامعهٔ مسیحی شده بود. پیروزی با کدام طرف بود؟ حدود پایان قرن دوم، فقط شمار اندکی در پیروزی امپراتوری تردید داشتند.

اما نباید فریب بخوریم: صرف اینکه مسیحیت در آن زمان در اقلیت بود، بدین معنا نیست که بدون تأثیر بود. مورخ انگلیسی کلیسا، هنری چدویک،[1] به درستی خاطرنشان ساخته است که **کلسوس**،[2] فیلسوف اسکندرانی، یعنی کسی که زمانی تلاش می‌کرد تا دین حکومتی چندخدایی سنّتی روم را در یک رسالهٔ جامع فلسفی والاهیاتی توجیه کند، ظاهراً اولین کسی هم بود که نیروی مسیحیت نوپا را درک کرد: «این جامعهٔ غیرسیاسی، اهل تسلیم و رضا و صلح‌طلب توان تغییر نظام اجتماعی و سیاسی امپراتوری روم را داشت».(۱)

آیا مسیحیت نیرویی انقلابی و مخالفِ حکومت بود؟ خیر، بلکه مسیحیت در آن زمان تواناترین مغز متفکر در کلیسا را پدید آورد تا به چالش فلسفهٔ مشرکانهٔ از نو احیا شده‌ای در آن زمان به نحو مناسبی پاسخ دهد. در آن زمان، کلیسا چنین مغز متفکری را در شخص **اوریگن**، اهل اسکندریهٔ مصر، شهر علم و دانش، داشت. اوریگن الاهی‌دانی ممتاز و بسیار مورد تمجید، اما بسیار جنجال‌آفرین بود.

او تا قرن‌ها جایگاهی فرعی در تاریخ الاهیات داشت؛ غالباً بدعت‌گذار دانسته می‌شد و اغلب در شرق، محکوم می‌شد و در غرب، تحت‌الشعاع

---

1. Henry Chadwick
2. Celsus

آگوستین و توماس آکوئیناس بود. در دنیای آلمانی‌زبان، هانس اورس فُن بالتازار[1] قاطعانه گفت که باید اوریگن را در کنار آگوستین و توماس آکوئیناس قرار داد و بدین ترتیب، جایگاه شایستهٔ وی را در تاریخ به او عطا کرد. این کار کاملاً به حق بود. افراد دیگری نظیر آدولف فُن هارناک،[2] الاهی‌دان پروتستان، مدت‌ها قبل این جایگاه را برای او قائل شده بودند.

اما چرا اوریگن برای یک الاهی‌دان کاتولیک مانند بالتازار (که در دهه‌های ۱۹۷۰ و ۱۹۸۰ متأسفانه از سیاست محافظه‌کارانه و ضد شورایی رومی حمایت می‌کرد) چنین جذاب بود؟ زیرا بالتازار، آنری دُلوباک[3] و دوستانشان در کالج یسوعی لا فورویئر[4] در لیون با این الاهیات توانستند سلطهٔ تقریباً کامل کلیسای کاتولیک از طریق فلسفه نومدرسی را تضعیف کنند. به قول بالتازار، هیچ‌یک از شخصیت‌های بزرگ، از کاپادوکیه‌ای‌ها تا آگوستین، دیونوسیوس،[5] ماکسیموس،[6] اسکوتوس اریوگنا[7] و اکهارت، نتوانستند از «جاذبهٔ تقریباً جادویی این "مرد پولادین" (به قول ایشان) فرار کنند» و برخی از آنان کاملاً شیفتهٔ او شده بودند. «اگر جلوه‌های اوریگنی را از ائوسبیوس بگیریم، همهٔ آنچه باقی می‌ماند یک الاهی‌دان نیمه‌آریوسی غیرقابل‌اعتماد و مورخی پرکار است. جروم، حتی زمانی که ظاهراً رشته‌های پیوند را جسورانه و با خشم گسسته بود و عُلقه و پیوندهایی که او را به استادش ربط می‌داد، انکار کرد، در تفاسیر خود بر متون مقدس (با نادیده گرفتن آنچه در مورد او گفته بود) خیلی راحت از کنار او می‌گذرد (گویی چنین شخصی وجود ندارد). بازیل و گریگوری نازیانزوسی، با تحسین پرشور، گمراه‌کننده‌ترین عبارات را از آثار بی‌شمار کسی جمع‌آوری کردند که در

---

1. Hans Urs Von Balthasar
2. Adolf Von Harnach
3. Henri de Lubac
4. La Fourviere
5. Dionysius
6. Maximus
7. Dionysius

طول زندگی‌شان و در لحظه‌هایی که می‌خواستند از تلاش‌های روزمره آرامشی به دست آورند، به او رجوع می‌کردند. گریگوری نیسایی حتی به شکلی عمیق‌تر تحت تأثیر او بود. در نوشته‌های کاپادوکیه‌ای‌ها تقریباً اثری از او نیست. آمبروز[1] که بدون واسطه او را می‌شناخت، او را نادیده می‌گیرد؛ با این حال، بعضی از دعاهای مکتوب او (مانند نوشته‌های جروم و بید[2]) متون تقریباً تغییر یافته‌ای از اوریگن هستند».(۲)

اسکندریه، شهر دانش، شهر فلسفه. هنگامی که اوریگن در حال رشد و بالندگی بود و به مثابه شخصی مسیحی اندیشیدن را آغاز کرده بود، آغاز توسعه و تحول آخرین فلسفهٔ بزرگ یونانی، یعنی مکتب نوافلاطونیِ افلوطین، بود. هم اوریگن مسیحی و هم افلوطین، مشرکی که حدود بیست سال جوان‌تر بود (حدود ۲۰۵ـ۲۷۰)، از شاگردان آمونیوس ساکاس[3] افلاطونی (یا فیثاغورثی) بودند. اما تا آنجا که ما اطلاع داریم، آنان هرگز با همدیگر آشنایی پیدا نکردند. هنگامی که افلوطین در سال ۲۴۴ مدرسهٔ فلسفه نوافلاطونی خود را در رم افتتاح کرد، اوریگن قبلاً یک دههٔ موفق را در شهر قیصریه، مرکز ایالتی فلسطین، گذرانده بود. او بسیار دوست داشت که در رم نیز کار کند، جایی که می‌دانیم در سال ۲۱۵، حدوداً چند ماه را در آنجا گذرانده بود؛ یا در آتن که در سال‌های ۲۳۲ و ۲۴۵ به آنجا سفر کرده بود!

ما دربارهٔ شخصیت و آثار او چه می‌دانیم؟ ما دربارهٔ اوریگن بیشتر از سایر الاهی‌دانان پیش از آگوستین اطلاع داریم. نه‌تنها از منابع شرح‌حال‌گونه و شواهد و مدارکی که از خود اوریگن به جای مانده، بلکه از طریق الاهی‌دانانی نظیر پامفیلوس[4]، پنجیریک اهل گریگوری[5] (تئودور؟) و مورخ کلیسا، ائوسبیوس،(۳) او را می‌شناسیم؛ هر چند اینجا مشکلاتِ گاه‌شماری نیز در

1. Ambrose
2. Bede
3. Ammonius Saccas
4. Pamphilos
5. Panegyric of Gregory

کار است. به هر حال، به خاطر اینها می‌توان با اطمینان، به یک اثر بنیادی جدید نوشتهٔ پی‌یر ناتن[1] اشاره کرد.(۴)

۲. شهید ناکام

تیتوس فلاویوس کلمنز،[2] زمینه‌های فکری را در اسکندریه، که حدوداً از سال ۱۸۰ در آنجا به تعلیم و تعلّم مشغول بود، فراهم آورده بود. این متفکر آزادهٔ مسیحی که مردی اهل سفر و دارای تعلیم و تربیت کلاسیک بود، در همان روزگار پیش از اوریگن بین بدعت گنوسی و راست‌کیشیِ عقیم راه میانه‌ای یافته بود. کلمنت معتقد بود که مسیحیان به رغم دوری‌شان از مکتب شرک، و به رغم همهٔ انتقاداتی که از ادبیات و فلسفهٔ آن دارند، می‌توانند بسیاری حقایق را از تفکر یونانی، به ویژه از افلاطون و نیز از شعرا، با وجود سبک‌سری‌هاشان، بیاموزند.(۵) لازم نیست میان ایمان و معرفت، یعنی میان مسیحیت و فرهنگ یونانی تقابل ایجاد شود، بلکه برعکس، «گنوسی‌های مسیحی» این دو را در یک هیئت عقلی ترکیب کردند. فلسفهٔ یونانی نباید انکار، یا صرفاً برای دفاع از موضع مسیحی تفسیر می‌شد، آن طور که دفاعیه‌نویسانی نظیر ایرنائوس[3] و ترتولیان[4] آن را تفسیر کردند، بلکه برای توضیح اندیشه و تعمیق ایمان مسیحی مفید بود. در واقع، فلسفه برای یونانیان، مانند شریعت برای یهودیان، **رهنمونی به سوی مسیح بود**. ایمان مسیحی که همیشه مبنا قرار می‌گیرد، می‌تواند در پرتو سنّت فلسفی یونان، همواره پیام مسیحی را توضیح دهد و روشن نماید.

اما کلمنت اسکندرانی حتی بالاتر از این را می‌خواست؛ او صرفاً نمی‌خواست مانند فیلسوف و شهید مسیحی، یوستین، در آغاز قرن دوم، صرفاً دفاعیه‌نویسی کند، بلکه می‌خواست تبیین الاهیاتی مثبتی از پیام

---

1. Pierre Nautin
2. Titus Flavius Clemens
3. Irenaeus
4. Tertullian

مسیحی فراهم آورد و این را در کتاب خود پایدا\گوگوس[1] شرح داد. این کتاب به سرعت به کتاب راهنمای اخلاق مسیحی (بسیار مورد احترام مردم عادی) همراه با رهنمودهایی مفید برای نگرش مسیحی در همهٔ موقعیت‌های ممکن زندگی تبدیل شد. **مسیح معلم بزرگ همهٔ نجات‌یافتگان است.** این جمله، اندیشهٔ اساسی این کتاب است که آرمان زاهدانهٔ فوق‌العاده‌ای از مسیحیان طلب نمی‌کند، بلکه مبیّن نوعی نگرش اساساً مثبت نسبت به خلقت و مواهب آن، از جمله غریزهٔ جنسی، است. به هر حال، در پرتو پیام مسیحی، می‌توان هر چیزی را در جای مناسب خود قرار داد. اما کلمنت به زودی ناگزیر به ترک اسکندریه شد. شاید او ناگزیر بود که از خطر آزار و اذیت مسیحیان در دوران حکومت سپتیمیوس سوروس[2] در سال‌های ۲۰۲ و ۲۰۳ جلوگیری کند؛ البته ممکن است وی با اسقف خود مشکلاتی داشته است. به هر تقدیر کلمنت مجبور بود که به اورشلیم و آسیای صغیر مهاجرت کند. در آنجا قبل از سال ۲۱۵ وفات یافت ــ هیچ‌کس دقیقاً محل درگذشت وی را نمی‌داند.

آرا و نظرات اساسی کلمنت، اینک نیز در اوریگن ظهور پیدا می‌کند که به رغم نام مصری‌اش («پسر هوروس»[3]) از یک خانوادهٔ نسبتاً مرفه مسیحی در اسکندریه برخاسته بود. اما وضع اساسی اوریگن بسیار حادتر از وضع کلمنت بود. چرا؟ چون اوریگن، که فرزند ارشد در میان هفت فرزند خانواده بود، در هفده سالگی ضربه‌ای خورد که سرنوشت زندگی او را برای همیشه رقم زد: پدرش که امکان آموختن علوم را برای او مهیّا ساخته و اعتقاد راسخ مسیحی را برایش به جاگذاشته بود، به خاطر ایمانش زندانی شد. در واقع، او شکنجه شد و در انظار عموم گردنش را زدند و دارایی‌های خانوادگی‌اش را مصادره کردند.

اما بداقبالی اوریگن روزنهٔ امیدی داشت. او در خانهٔ یک زن ثروتمند

1. *Paidagogos*
2. Septimius Severus
3. Horus

مسیحی پذیرفته شد (که برخی به راست‌کیشی‌اش مظنون بودند) و توانست به روند آموزش خود ادامه دهد. بعد از تکمیل مطالعات ادبی، به همراه مادر و سایر اعضای خانواده‌اش، مدرسهٔ خصوصی دستور زبان را افتتاح کرد تا با آن امرار معاش کند؛ و در این زمان احتمالاً همراه آمونیوس معروف، دوباره مطالعات فلسفی خود را از سر گرفت. بین سال‌های ۲۰۶ و ۲۱۰ دوباره آزار و اذیت دیگری پیش آمد که طی آن، اسقف دمتریوس و بخش بزرگی از روحانیت اسکندریه خود را مخفی کردند.

اما اوریگن جوان، این گونه نبود: او به جای اینکه بترسد و بی سر و صدا کناره گیری کند، به عنوان «پسر شهید» بدون هراس به تدریس و آموزش ادامه داد. شاگردانش ــ نامزدهای تعمید ــ با الهام از شهدا، ایمان مسیحی را می‌پذیرفتند. اوریگن روحیهٔ آنان را حفظ می‌کرد و از کسانی که دستگیر و محکوم به مرگ می‌شدند (وی نام آنها را ذکر کرده است) چنان با جدّیت حمایت می‌کرد که سرانجام مجبور شد خود را مخفی سازد. چنین تجربه‌های سرنوشت‌سازی از او مردی برای زندگی ساخت: اوریگن در این سال‌های نخستین زندگی نه‌تنها به معلمی برجسته، بلکه به رهبری روحانی تبدیل شد.

اوریگن بعد از دورهٔ آزار و اذیت، تدریس دستور زبان و آموزش مسائل دینی را در اسکندریه از سر گرفت، و اسقف، هنگام بازگشتش، رسماً فعالیت اوریگن را تأیید کرد. اما وی بعد از یک «تحول» دینی، مدرسهٔ دستور زبان خود را بست و کتابخانهٔ خود را که متشکل از آثار ادبی بود فروخت. چرا؟ برای اینکه خود را کاملاً وقف آموزش فلسفهٔ مسیحی و مطالعهٔ متون مقدس کند. او در مدرسهٔ تعلیمات دینی خود که خیلی زود معروف شد، آموزش را با تقسیم آن به آموزش ابتدایی و آموزش پیشرفته از نو سازماندهی کرد. همهٔ علوم انسانی، از جمله منطق، حساب، هندسه، نجوم، اخلاق و مابعد الطبیعه می‌بایست در خدمت الاهیات و فهم جامع‌تر کلام خدا باشد. این امر اقدام واقعاً گسترده‌ای بود که وسعت اندیشهٔ اوریگن را نشان می‌داد و باب آن بر روی مسیحیان، غیرمسیحیان و گنوسی‌ها باز بود.

ما باید اوریگن را، که نشانِ شهادت پدرش را بر پیشانی داشت، به صورت کسی که هانس فُن کامپن‌هاوزن [1] او را «شهید ناکام» [2] می‌نامد، تصور کنیم. (۶) این امر از زهدگرایی شدید او آشکار است: تجرّد، روزه‌داری، دعا، مسکن ساده، خواب کم ــ در همهٔ این امور او کاملاً با کلمنت تفاوت داشت. این امر همچنین از تعهد الاهیاتی پرشور او آشکار است که شاید او آن را تنها جای‌گزین مناسب شهادت می‌دانست که از آن گریخته بود و اکنون آن را تعالی بخشیده بود. این انسان مصمم («مرد پولادین») با پیروی از تمجید عیسی از کسانی که «خود را به خاطر ملکوت خدا، اخته نموده‌اند» (۷) و با عقیم کردنِ مخفیانهٔ خود توسط یک پزشک (که در آن زمان، عملی عادی بود) تلقی خود را از پیرو مسیح بودن نشان داد. بعداً از این قضیه علیه خود او استفاده کردند، حتی زمانی که با احتیاط، خود را از چنین تفسیر لفظی‌ای از کتاب مقدس دور کرده بود.

این اوریگن که بود که قلبش با آتش پنهان متون مقدس سوخته بود؟ یک انسان اهل خلسه؟ او هرگز از تجربه‌های خلسه‌آمیز سخن نگفت. یک عارف؟ تا آنجا که ما اطلاع داریم، او عارف به معنای دقیق کلمه، یعنی انسانی برخوردار از تجربهٔ عرفانی وحدت، نبود. اما یک چیز مشخص است: او مردی معنوی بود، معلمی معنوی برای [دین] مسیح؛ و می‌توان گفت یک «راهنمای معنویِ» الاهیات. او از طریق زندگی و تعالیم باطنی خود، یعنی تعالی تدریجی نفس به سوی خدا، بی‌شک راه را برای تجربه‌های عمیق معنوی مهیّا کرد. دیگر از اوریگن به بعد، پاک‌دامنی موضوعی مربوط به دوران بعد از ازدواج، برای مردمی که به سن «بلوغ» رسیده‌اند، نیست، بلکه آرمانی برای نوعی بازاندیشیِ اساسی در زمان جوانی است. بدین ترتیب، اوریگن **الگوی رهبانیت زاهدانه** شد که چنان که می‌دانیم، نه از جامعهٔ اولیهٔ فلسطین، بلکه حقیقتاً در قرن سوم و چهارم در صحرای مصر با آنتونی و

---

1. Hans von Campenhausen
2. 'thwarted martyr'

پاخومیوس[1] آغاز گشت. با این حال اوریگن، مانند بعضی از راهبان قبل ازخود، دشمن علم نبود، بلکه طرفدار علم بود.

۳. نخستین الگوی الاهیات علمی

اوریگن الگوی الاهیات علمی نیز شد. آثار او نه «دانشگاهی»، بلکه کلیسایی و خطاب به مؤمنان بود. او در وهلهٔ اول علاقه‌ای به روش یا نظام نداشت، بلکه به نگرش‌های اساسی انسان در مقابل خدا و به زندگی با روحیهٔ مسیحی علاقه داشت. اوریگن انسانی بود که شدیداً شیفته آموزش و تعلیم و تربیت جامع و فردی دارای انگیزهٔ خلّاق بود. در زندگی‌نامهٔ او، که ائوسبیوس نوشته است، گفته شده که اوریگن دو هزار «کتاب» نوشت. تمام آثار او هدف روشن و مشخصی را دنبال می‌کرد: او از همان شور و شوق فراوان و با هدف دست یافتن به سازگاری قطعی بین مسیحیت و دنیای یونانی، یا به عبارت بهتر، **«هضم» دنیای یونانی در مسیحیت**، به الاهیات پرداخت؛ گرچه مسیحی شدن یونانی‌گرایی[2] پیامد اجتناب‌ناپذیر یونانی‌مآب شدن مسیحیت بود. با این‌که الاهیات اوریگن مبیّن نوعی تغییر پارادایم نیست، **پارادایمِ یونانی / مسیحیِ غیریهودی که قبلاً پولس آن را آغاز کرد، با او به کمال الاهیاتی رسید.** اما این کمال به چه معنایی است؟

اوریگن یک مسیحی معتقد بود، اما کاملاً یونانی باقی ماند؛ چنان‌که فرفوریوس،[3] زندگی‌نامه‌نویس افلوطین، با تحسین و به تلخی اظهار می‌دارد: یونانی و مسیحی، مسیحی و یونانی. او شخص صلح‌طلبی بود که خدمت نظامی برای مسیحیان را نپذیرفت، اما به مقامات دولتی (به جز در موضوعات دینی) وفادار بود. او اینک مبدع و در واقع تجسم‌بخشِ **اولین الگوی الاهیات علمی** بودکه آثار بسیاری درجهان قدیم، اعم از شرق وغرب، داشت. درواقع،

1. Pachomius
2. Hellenism
3. Porphyry

این سخن ما کاملاً موجّه‌است‌که بگوییم اوریگن تنها نابغهٔ واقعی درمیان آبای یونانی کلیسا بود. او چون در عین حال هم استاد و هم کشیش اعتراف‌پذیر بود، الگوی شایستهٔ یک زندگی بسیار فرهیختهٔ مسیحی و یک رهبر معنوی بود. این شخص عام‌نگر، که در هر چیزی ارزشی را می‌دید، به نحوی انتقادی و در عین حال سازنده در همهٔ رویکردها و مطالب الاهیاتی پیشین، از جمله رویکرد و مطالب آیین گنوسی، کندوکاو نمود و تبحر پیدا کرد.

بنابراین اوریگن نشان داد که یک **واسطهٔ** فرهنگی **برجسته** است. با این حال، او عالِمی غیرحرفه‌ای و متفننی درخشان نبود، چنان‌که سلف او، کلمنت، در نهایت چنین بود؛ بلکه اولین محقق در مسیحیت باستان بود که به تحقیق روشمند دست زد. در واقع، او بزرگ‌ترین محقق مسیحیت عهد باستان، و به نظر جمیع عالِمان الاهیات آبایی،[1] مبدع الاهیات به عنوان یک علم بود. از این روست که آباشناس فرانسوی، **شارل کانتزیسر**،[2] به درستی می‌گوید: «او برای این نوع الاهیات و **نظریهٔ** روش‌شناختی‌ای که نیاز داشت، **شیوهٔ** مناسبی ابداع کرد. شگفتی انسان **تنها** هنگامی است که ابداع یک پارادایم نوین همواره مستلزم همان ابداعات فراوانی باشد که ذهن خلّاق اوریگن اقتضا می‌کرد».(۸)

به هر حال، اوریگن با اینکه کاملاً در جامعهٔ کلیسایی بود و در عین حال در گفت‌وگوی مداوم با محققان یهودی و غیریهودی زمان خویش بود، توانست راه‌های جدید فراوانی باز کند و آنها را به زبان قابل‌فهمی بیان کند؛ او این کار را خیلی زود و با کمال شجاعت انجام داد، به ویژه با روشی ابتکاری، یعنی **ریختن پیام کتاب مقدس در قالب الاهیات نظام‌مند**. احتمالاً او در واکنش به انتقادهای مطرح‌شده، کار تفسیری جدی خود را بر سفر پیدایش متوقف نمود تا دیدگاه‌های الاهیاتی خود را در یک طرح عظیم الاهیاتی خلاصه کند:

---

1. patrologists
2. Charles Kannengiesser

ایدئالیسم آن ملهم از افلاطون، و ویژگی تحول‌آفرین آن ملهم از **استوآ**[1] بود.

این اثر دربارهٔ اصول[2] (به یونانی *Peri archon*؛ به لاتین *De Principiis*) نام دارد و به اصول اساسی هستی، معرفت، و آموزهٔ مسیحی می‌پردازد. اما این کتاب به دلیل مطرح کردن پاره‌ای نظریاتِ خاص (برای مثال نظریهٔ مربوط به قدیم بودن نفوس) اوریگن را به الاهی‌دانی مناقشه‌برانگیزتر تبدیل کرد. درست تا مرگ او، این کتاب در معرض اتهام بدعت و سرانجام محکومیت قرار داشت ــ آن هم با تأثیرات ویرانگری که بر کار او به طور کلی داشت، به نحوی که امروزه فقط پاره‌هایی از آن را در اختیار داریم (به ویژه کتاب دربارهٔ اصول، ترجمهٔ لاتینی روفینوس[3]). اما خود اوریگن دقیقاً بین **اصول اعتقادی**[4] سنّت کلیسا که باید مورد اعتقاد همه باشد، و **مسائلی** که باید مورد بحث واقع شوند، تمایز قائل بود؛ یعنی پرسش‌هایی که او بنا بر ادعای خودش در آن زمان، در مواجهه با اسقف‌ها و در پاسخ به آن پرسش‌ها آزادی اندیشهٔ الاهیاتی را رعایت و بدان عمل کرده است.(۹)

اما به‌لحاظ تاریخی، کتاب دربارهٔ اصول سند قابل توجهی از تکمیل پارادایم یونانی / مسیحیِ غیریهودی و سازگاری مسیحیت با دنیای یونانی است که اوریگن به نحو بی‌سابقه‌ای آن را تجسّم بخشید. این سازگاری به چه می‌ماند؟

۴. سازگاری میان مسیحیت و فرهنگ یونانی: یک بینش کل‌نگرانه

اوریگن با پای‌بندی به برنامهٔ سلف خود، کلمنت، تلاش کرد تا ایمان مسیحی را با تعلیم و تربیت یونانی‌مآب سازگار کند، به نحوی که **مسیحیت نقطهٔ اوج و کمال همهٔ ادیان** به نظر آید. مبنای نظام اعتقادی او چیست؟ مبنای نظام اعتقادی او کتاب مقدس است؛ اما این کتاب بر اساس سنّت ایمانی رسولان و کلیسا تفسیر می‌شود. نتیجهٔ آن بیشتر نخستین «آموزهٔ مسیحی»(۱۰) است تا نخستین

---

1. Stoa
2. *On the Principles*
3. Rufinus
4. dogmata

اصول اعتقادات جزمی، که در آن آموزه، ارتباط منطقی بحث از مضامین گوناگون از نظر اوریگن نشانه‌ای از حقیقت بود. کتاب دربارهٔ اصول دقیقاً دربارهٔ چه چیزی است؟ در اینجا می‌توان فقط به چند رأی اساسی اشاره کرد.

پیش‌فرض الاهیات اوریگن طرح افلاطونی ـ گنوسی سیر نزولی و سیر صعودی بودی و نیز جدایی کامل مثال ازلی و تجلی ناسوتی است. ما اوریگن را تنها هنگامی درک می‌کنیم که در یابیم مسئله منشأ (و بدین‌سان وجود) لوگوس، روح، موجود روحانی ــ که می‌توان آن را مسئله «آلفا» نامید ــ در کانون علاقهٔ الاهیاتی او قرار داشت؛ چنان که این امر، به استثنای نمادگرایی جنسی، اسطوره‌ها و تخیلات گنوسی، کانون توجه گنوسی‌ها نیزبود. این‌نکته تبیین‌کنندهٔ چهار بخش (یا چهار «کتاب») اوست که در آن، اوریگن تمام مسیحیت را در سه بحث مهم معرفی می‌کند: خدا و تجلّیات او؛ هبوط ارواح مخلوق؛ نجات و بازگشت کل (بخش چهارم به فهم تمثیلی کتاب مقدس می‌پردازد). اوریگن از «مؤلفه‌ها و مبانی» اصلی مسیحیت، یک «کل منسجم و اندام‌وار» فراهم می‌آورد:[۱۱] آمیزهٔ عظیمی‌که اندیشهٔ یونانی آن‌را رد نمی‌کند، بلکه تأیید می‌کند. در اینجا فقط مهم‌ترین مفاهیم اساسی آورده می‌شوند.

۱. **خدا**: خدا که آشکارا هستهٔ مرکزی الاهیات است، به نحو انسان‌مدارانه و به عنوان اَبَرمرد، درک نمی‌شود، بلکه به عنوان **واحد** حیّ نخستین، ذات مجرّد محض، مطلق متعالی و غیرقابل درکی که او را تنها مـی‌توان باصفات سلبی یا عالی خواند، فهمیده‌می‌شود. او**واحدیگانه** است (در مقابل چندخداانگاری)، و او خدای خالق نیکویی است که به واسطهٔ مشیّت خود، همه چیز را هدایت می‌کند (در مقابل آیین گنوسی و مرقیون که معتقد به یک صانع مستقل پایین‌تر یا حتی هم‌ارز خدای متعال بودند).

۲. **لوگوس**: لوگوس خود خداست و در عین حال یک «اقنوم»[۱] جداگانه است (واژهٔ لاتینی *sub-stantia* موجب سوءفهم می‌شود). او که در ازل، توسط

1. hypo-stasis

خدای پدر (ذات خدا= *autotheos*) به عنوان پسر، مولود می‌شود، صورت کامل اوست و در عین حال، تجسّم همهٔ مُثُل و حقایق است. اما لوگوس به عنوان «خدای دوم»،[1] گرچه با خود خدا «هم‌جوهر»[2] است، آشکارا تابع خدای پدر است؛ لوگوس «صِرف خیر» نیست، بلکه «صورت خیر» است.(۱۲)

۳. روح القدس: روح‌القدس از پسر نشئت می‌گیرد و [شأن او] کمتر از پسر است و به عنوان اقنوم یا مرتبهٔ سوم تابع پسر باقی می‌ماند. بنابراین ما برای اولین بار می‌بینیم که اوریگن از «سه اقنوم» در ذات الوهی سخن می‌گوید (در غربِ آن زمان، ترتولیان از سه «شخص» سخن می‌گفت): آغاز آموزهٔ تثلیث به معنی واقعی کلمه.

۴. موجود روحانی: همهٔ «موجودات روحانی»، که *Logikoi* نامیده می‌شوند، مخلوقِ‌فعل مختارانهٔ خدا هستند؛ اما درهبوط اولیه ازنوراصلی هبوط یافته‌اند وبه اجسام مادی تبعید شدند تا مجازات و تربیت شوند. آن موجوداتی که تنها اندکی گناه مرتکب شده بودند به جسمی لطیف تبعید می‌شوند: آنها همان فرشته‌ها هستند. آنهایی‌که گناهان زیادی مرتکب شدند، یعنی دیوها، به جسم بسیار کثیف تبعید می‌شوند. موجوداتی واسطه بین فرشته‌ها و دیوها، یعنی انسان‌ها، در بدنی زمینی مجازات می‌شوند. بنابراین، آن طور که در برخی از اسطوره‌ها آمده است، موجود الوهی پست‌تری مسئول همهٔ شرور و پلیدی‌ها در عالم نیست. علت این شرّ و پلیدی سوءاستفادهٔ خود مخلوقات از آزادی و اختیار است.

۵. رهایی: رهایی همهٔ این موجودات روحانی، که همگی آنها برای نیل به نور محض جهان بالا که همواره در وضعیت یکسانی است، در تکاپو هستند، از طریق لوگوس که انسان شد، یعنی «خدا ـ انسان»، محقق می‌شود: او واسطهٔ بازگشت موجودات به خدا است؛ برای فرشته‌ها یک فرشته، و برای انسان‌ها یک انسان است.

---

1. *deuteros theos*
2. *homousios*

۶. **نفس:** نفس انسان مؤمن، اگر باطناً با مسیح متحد باشد، مرحله به مرحله، آزادانه به سوی کمال صعود می‌کند. بر این اساس، حیات باطنی نوعی فرآیند صعود معنوی از این حیات مادی ـ زمینی تلقی می‌شود تا اینکه این نفس سرانجام در رؤیت خدا با او وحدت می‌یابد؛ یعنی نفس، در واقع، الاهی و جاودانه می‌گردد.

۷. **رجعت:**[1] درست در آخرالزمان، رجعت همهٔ موجودات[2] به وقوع می‌پیوندد (اوریگن می‌تواند دوره‌ها ورستاخیزهای دیگری از عالَم را تصور کند). در این صورت، خدا سرانجام «کلٌ فی الکلّ»(۱۳) خواهد شد: حتی ارواح پلید نیز رستگار خواهند شد و شرّ به کلی از بین خواهد رفت و همه‌چیز[3] به وضع روحانی اوّلیه، ناب و یکسان خود بازگردانده خواهد شد. دایرهٔ عظیم کیهانی بین وجود ازلی، آفرینش، هبوط، تجسّد همه‌چیز، صعود و آشتی همه‌چیز بسته می‌شود؛ و آیا این امر از نظر اوریگن راه حل عالی مسئلهٔ عدل الاهی نیست؟ خدا پیروزمندانه خود را ورای هر آنچه منفی است، موجّه ساخته است.

قطعاً این بصیرت فوق‌العاده‌ای راجع به کل است. ممکن است بسیاری از وجوه و ابعاد آن امروزه برای ما بیگانه باشد، اما در آن زمان، برای بسیاری از مردم جذّاب بود. بدین طریق، در سیر اندیشهٔ کلمنت، تاریخ خودِ نوع بشر می‌تواند **فرآیند عظیمی از تعلیم و تربیت** تلقی شود که از خلال همهٔ شکست‌ها، پیوسته به طرف بالا پیش می‌رود، یعنی به مثابه **تعلیم و تربیت خدا نسبت به انسان‌ها**. به عبارت دیگر، صورت خدا در انسان‌ها، که در تقصیر و گناه نهان مانده است، بنا به مشیّت و مهارت تربیتی خود خدا، در مسیح از نو متجلی و آشکار می‌گردد. بنابراین انسان مطابق با طرح کاملاً معیّن نجات، یعنی تدبیر الاهی، به کمال می‌رسد (واژهٔ «oikonomia» را الاهی‌دانان، بیش از

---

1. Apokatastasis
2. *apokatastasis ton panton*
3. *ta panta*

هزار سال قبل از اقتصاددانان به کار می‌بردند). «اتحاد سرشت الاهی با سرشت انسانی» در مسیح آغاز شد، به نحوی که خود سرشت انسانی از طریق پیوند صمیمی با ذات الوهی، الاهی می‌شود».(۱۴) بر اساس این «تدبیر»، خود **تجسّد خدا** پیش‌فرض الاهی شدن انسان است.

آیا این اندیشهٔ آشتی همه چیز، و لذا انکار مجازات ابدی در جهنم، و حتی نجات شیاطین، بود که در آن زمان، اوریگن را گرفتار **نزاعی جدی با اسقف خود، دمتریوس**،[1] کرد؟ این امر کاملاً مورد تردید است؛ هر چند کاملاً واضح است که این محققی که در همان دورهٔ زمانی شهرت جهانی یافته بود و حتی در سال ۲۳۱ توسط مادر امپراتور، **جولیا ماماِیا**،[2] برای سخنرانی به انطاکیه دعوت شده بود، به معضلی برای اسقف اسکندریه تبدیل شده بود. احتمالاً اوریگن بارها در تفاسیرش بر کتاب مقدس، کلیسای آیینی و سلسله‌مراتبی را مورد انتقاد قرار داده و زندگی بسیار دنیوی روحانیون را نکوهش کرده بود. در این میان، در کلان‌شهرِ یونانی ـ رومی اسکندریه، مقام اسقف در واقع از نوعی کارکرد فرّه‌مندانه خدمت مذهبی به نوعی نهاد قدرت و سلطه تغییر یافته بود که غالباً فاقد روح [معنوی] و محبت بود. اسقف مزبور آشکارا شاگرد و همکار انعطاف‌پذیرتر اوریگن، یعنی هراکلاس،[3] را بر استاد شجاع او ترجیح داد و هراکلاس را به عنوان کشیش کلیسای پرسبیتری منصوب کرد، اما از انتخاب اوریگن سرباز زد ـ بنا به این ادعا که او خود را اخته کرده بود (امری که مانع انتصاب بود).

اوریگن این تبعیض را نپذیرفت. او در سال ۲۳۲، در سفری به یونان، در قیصریهٔ فلسطین، توسط دوستانش، اسقف‌های قیصریه و اورشلیم، و بدون دخالت اسقف اسکندریه، منصوب شد. دمتریوس بی‌درنگ عکس‌العمل نشان داد: متفکر پیشگام کلیسای یونانی در دو شورای پرسبیترها توسط

1. Demetrius
2. Julia Mammaea
3. Heraclas

اسقف خود تبعید، از مقام خود برکنار و در عین حال نزد اسقف رم و سایر اسقف‌ها تقبیح شد: هراکلاس رئیس مدرسه شد (و حتی بعداً جانشین دمتریوس شد). اوریگن نیز بدون اینکه فرصت دفاع از خود را بیابد، توسط اسقف رم ــ که همواره علاقه‌مند به داشتن روابط حسنه با اسکندریه بود ــ محکوم شد. یک حادثهٔ شوم! اولین نزاع بزرگ در تاریخ کلیسا بین یک اسقف اهل صومعه و یک معلم آزاد مسیحی، بین قدرت کلیسایی و مرجعیت معنوی، بین رهبری نهادینهٔ کلیسا و الاهیات ایمانی رخ داد. این از آن گونه نزاع‌هایی بود که در آن، شخصی که مورد حمله واقع می‌شود، به باد انتقاد گرفته می‌شود، اما نمی‌تواند از خود دفاع کند ــ ولی در عین حال، عقب‌نشینی نمی‌کند! اما در خارج از اسکندریه و رم، امکانات جدید کار برای اوریگنِ همه‌فن‌حریف گشوده شد.

۵. چگونگی قرائت اوریگن از متون مقدس

اوریگن کارش را ادامه داد و اینک اسقف‌های اورشلیم و قیصریه از او حمایت می‌کردند. در حدود چهل و هشت سالگی، مدرسهٔ جدیدی با یک کتابخانهٔ بزرگ در قیصریه، مرکز ایالتیِ فلسطین، تأسیس کرد. در اینجا او توانست کار فوق‌العاده پرثمر خود را تقریباً به مدت بیش از دو دهه انجام دهد. او برنامهٔ عظیمی داشت: مکاتبات گسترده، مسافرت‌های گوناگون و سخنرانی‌ها و مناظره‌های بسیار در حضور اسقف‌ها و جماعات مذهبی و در عین حال، تربیت شاگردان ممتازی که تبدیل به الاهی‌دانان، عابدان، قدیسان و شهدا شوند. او انسانی معنوی بود که توانست با سبک ساده‌ای، بدون زرق و برق بلاغی، به نحو یکسان با مردم فرهیخته و غیرفرهیخته سخن بگوید. اوریگن در آخرین دهه‌های عمر خود، پیوسته و به نحو خستگی‌ناپذیری، کتاب مقدس را بخش به بخش تفسیر کرد. این کار از نظر او، روح هر الاهیات و معنویتی بود. اما در این محیط یونانی که به لحاظ فکری در حد بالایی بود،

چگونه می‌شد یک متن مقدس را که غالباً ابتدایی و غیرفلسفی بود، فهمید؟

در اینجا اوریگن راه‌های جدیدی برای نقد و تفسیر متن کتاب مقدس گشود. او که همیشه خود را در وهلهٔ اول، مفسر کتاب مقدس و الاهی‌دان می‌دانست، تفسیر کتاب مقدس را وظیفهٔ اصلی خود می‌دید. تفاسیر او بر کتاب مقدس، در گستردگی و پرمایگی، دست کمی از تفاسیر جدید کتاب مقدس ندارد. اما روش او اساساً متفاوت بود. همانطور که فیلسوفان یونانی قبل از خود، که برای مثال اسطوره‌های هومر را تفسیر کردند و مانند فیلون یهودی که بعداً در آغاز مسیحیت، پنج کتاب موسی را تفسیر کرد، اوریگن نیز عهد قدیم و جدید را تفسیر کرد، اما اساساً نه به روش تاریخی، بلکه به روش تمثیلی؛[1] به عبارت دیگر، به روش نمادین، و به تعبیر دیگر، به روش معنوی و باطنی.[2] او این کار را انجام داد نه فقط به خاطر اینکه یک تفسیر تحت‌اللّفظی و بنیادگرایانه از متون مقدس، مطالبی ناشایست، غیراخلاقی و متناقض دربارهٔ خدا عرضه کرده است ــ انتقادی که مرقیون گنوسی و بدعت‌گذار، پیش‌تر، به ویژه علیه عهد قدیم مطرح کرده بود. خیر، اوریگن معتقد بود که تنها با این روش مجازی، می‌توان به عمق و رازهای کتاب مقدس، به عنوان کلمهٔ الهام‌شده و معنوی خدا، یعنی به عنوان محمل حضور خداوند، پی برد. طبق نظر او هر چیزی در کتاب مقدس دارای معنایی «معنوی» است، و به هیچ وجه، معنایی تاریخی ندارد. درست همان‌طور که عالَم و خود انسان دارای سه سطح بدن، نفس و روح است، اصولاً متون مقدس نیز معنایی سه‌گانه دارد:(۱۵)

معنای جسمانی ـ لفظی ـ تاریخی: شخص جسمانی فقط می‌تواند مسیح را یک انسان ببیند؛

معنای نفسانی ـ اخلاقی: شخص نفسانی عیسی را فقط منجی تاریخی زندگی دنیوی می‌بیند؛

---

1. Allegorically
2. Pneumatically

معنای روحانی ـ تمثیلی ـ الاهیاتی: شخص روحانی، لوگوس جاودانه را در مسیح می‌بیند، که از آغاز، در خداست.

خاطر نشان می‌شود که در آن زمان، چنان که البته امروز نیز، اوریگن به دلیل تفسیر تمثیلی ماهرانه‌اش از متون مقدس، متهم به خودسری و خیال‌بافی شد؛ چون او در بسیاری موارد، فقط معنای روحانی را اتخاذ و معنای غیر نمادین و لفظی را رد می‌کرد. این انتقاد قطعاً ناموجّه نیست. اما نباید فراموش کنیم که اوریگن بزرگ‌ترین **زبان‌شناسِ تاریخیِ مسیحیت عهد باستان** نیز هست. او زبان عبری را از یک یهودی آموخت و تفسیر او حاوی توضیح‌های بی‌شماری دربارهٔ معنای لفظی متن، ارجاعات دستوری و تلاش‌هایی در کشف‌اللغات است؛ و چون او می‌خواست متن معتبر یونانی داشته باشد، به ویژه در بحث با حاخام‌ها، کاری که بیش از بیست سال وقت او را گرفت، لذا کتاب مقدس **شش متنی** (در شش ستون) را در پنج مجلد عظیم فراهم کرد. او متن عبری را در شش ستون تنظیم کرد: (۱) با نوشتار عبری؛ (۲) با آوانویسی یونانی؛ (۳) ترجمه‌های عقیلا؛[1] (۴) سوماخوس؛[2] (۵) تورات هفتادگانی[3] (در اینجا نشانه‌های نقد متنی اهمیت ویژه‌ای دارد) و (۶) تئودُریت[4] (در این اثنا سه ترجمهٔ دیگر از متن اصلی یهودی نشر یافته بود). این اثر، اثر بی‌همتایی بود. خود اوریگن، که اساساً به عبارت‌پردازی و معنای لغوی متون کتاب مقدس علاقه‌مند بود، حتی دربارهٔ ریشه‌شناسی‌های عبری تحقیق می‌کرد؛ در واقع، سعی در شناخت جغرافیا داشت و حتی اقدام به حفاری‌هایی در انشعابات رودخانهٔ اردن کرد. بنابراین اوریگن الاهی‌دانی نظام‌مند و یک محقق کتاب مقدس، در معنای جامع آن، بود. و اما نکتهٔ بعد:

---

1. Aquila

2. Symmachus

۳. Septuagint؛ نخستین ترجمهٔ تورات به یونانی باستان.

4. Theodoret

۶. رستگاری عام مسیحی

برای اوریگن، که غالباً اهل موعظه بود، تفاسیر و موعظه‌هایش حتی مهم‌تر از همهٔ این تلاش‌های علمی بود. اما خود اوریگن به ندرت چیزی می‌نوشت؛ شاگرد ثروتمند و نوکیش او، آمبروز، به لحاظ مالی این امکان را برای او فراهم ساخت که همه چیز (به جز موعظه‌ها که تقریباً در پایان عمر او مکتوب شد) توسط شش نفر تندنویس، که کاتبان و خطاطانی به آنان کمک می‌کردند، نوشته شود. این الاهی‌دان و فیلسوف، که همیشه یک مبلّغ و واعظ بود، هوشمندانه و با شناخت خوبی که از مردم داشت، با سخنرانی‌های خود تلاش کرد تا معنای روحانی متون مقدس را برای مخاطبان خود توضیح دهد و در عین حال نوعی معنویت مسیحی را ــ در مواجهه با انتقادات گستردهٔ مشرکان از مسیحیت ــ ارائه کند. بنابراین اوریگن ثابت کرد که هم مفسّر و الاهی‌دان نظام‌مند، و هم یک دفاعیه‌پرداز تیزهوش است.

در واقع، اوریگن **راه‌های جدیدی برای دفاعیه‌پردازی مسیحی گشود:** او کسی بود که تلاش کرد تا ارزش‌های فرهنگ یونانی را با مسیحیت خود ادغام کند و در همان حال که به خوبی از ضعف‌های شرک‌گرایی آگاه بود، مرد گفت‌وگو بود. او به عنوان یک شخص روشن‌بین و بی‌باک در گفت‌وگو، به طریقی متواضعانه و عالی، هم‌زمان با حاخام‌ها، فیلسوفان مشرک و الاهی‌دانان مسیحی راست‌کیش و بدعت‌گذار بحث می‌کرد. او دقیقاً بر اساس نظریهٔ خود در باب لوگوس الاهی، که همه جا حضور دارد، از **رستگاری عام مسیحی** دفاع می‌کرد؛ اما بر اساس پیام مسیحی که از نظر او معیاری قطعی بوده و خواهد بود، نکته‌سنجی دربارهٔ ارواح را رد نمی‌کرد.

بنابراین نباید تعجب کنیم که اوریگن ــ احتمالاً چند سال قبل از وفاتش ــ عالمانه‌ترین و هوشمندانه‌ترین **اثر دفاعیه‌ای** مسیحیت باستان را تحت عنوان علیه کلسوس[1] نوشت، یعنی علیه آن فیلسوفی که در آغاز درباره‌اش مطالبی بیان

1. *Contra Celsum*

شد. اوریگن مطالب او را جمله به جمله نقل می‌کند (ما تنها از این طریق است که راجع به آموزهٔ درست،[1] اثر کلسوس، اطلاعاتی کسب می‌کنیم) و سپس محترمانه آن را جمله به جمله رد می‌کند. از عیسی و حواریون در برابر اتهام فریب عمدی، و از مسیحیت، به طور کلی، در برابر این اتهام عقل‌گرایانه که مسیحیت صرفاً طالب ایمان کورکورانه و مخالف هر نوع تحقیق عقلی است، دفاع می‌کند. او همچنین از ارائهٔ تحقیق دربارهٔ آموزه‌های مسیحی کوتاهی نمی‌کند، که این تحقیق با شخص و الوهیت مسیح آغاز می‌شود و پس از آن به خلقت و ماهیت خیر و شرّ می‌پردازد و آنگاه فرجام جهان را مورد بحث قرار می‌دهد. این گفتار با مقایسهٔ بیانات افلاطون با عبارات اناجیل، اشاره‌هایی دربارهٔ شیطان، روح‌القدس، پیش‌گویی‌ها، رستاخیز و معرفت خدا، به پایان می‌رسد.

عجب زندگی پرمرارت و لبریز از تلاشی: مواعظ، گفت‌وگوها، نامه‌ها، مسافرت‌ها، آثار ادبی! و این انسان کاملاً پاک، بی‌وقفه تلاش می‌کند که از راست‌کیشی خود در برابر اسقف‌ها دفاع کند، و تنها در اواخر عمر خود به‌ناچار این واقعیت را می‌پذیرد که انسان نباید به اسقف‌ها تکیه کند. آنان، به‌ویژه در شهرهای بزرگی چون اسکندریه، غالباً مانند خودکامگان رفتار می‌کردند. ازآنجاکه دراواسط قرن سوم، آزار واذیت مسیحیان به‌نحو قابل ملاحظه‌ای کمتر شد، هم‌اسقفان وهم جوامع مسیحی توانستند دردوره‌ای از آرامش و صلح به خوبی رشد کنند. اما این آرامشی قبل از طوفان بود.

۷. آزار و اذیت‌های جدید و موفقیت مسیحیت

در اواسط قرن سوم ــ در زمان انحطاط اقتصادی و سیاسی ــ یک تحول غیرمنتظره پیش آمد. به ویژه، طی جشن‌های هزارمین سال شهر رم در سال ۲۴۸ فرصت دیگری برای ناخرسندی و نفرت از مسیحیت و انجام اقداماتی

1. *The True Doctrine*

علیه کلیسا پیش آمد؛ کلیسایی که، باید بپذیریم، به نحو روزافزونی به دولتی در دولت مبدّل شده بود. در رأس همهٔ اینها، سال بعد (۲۴۹) امپراتور فیلیپ عرب[1] که کاملاً متمایل به مسیحیان بود، کشته شد. در زمان جانشین او، دکیوس[2] (۲۴۹ ـ ۲۵۱)، **نخستین آزار و اذیت عمومی مسیحیان** رخ نمود که جانشین او والرین[3] (۲۵۳ ـ ۲۶۰) آن را ادامه داد. به ویژه، این بدین معنا بود که بنا به حکم یک قانون دولتی، همهٔ مسیحیان، حتی زنان و کودکان، در همهٔ ایالت‌های امپراتوری روم می‌بایست زیر نظر مقامات و مراجع دولتی کار کنند، وفاداری خود را به دولت نشان دهند، قربانی دولتی تقدیم بدارند و اجازه‌نامهٔ رسمی دریافت دارند. هدف از این تدابیر الزامی این نبود که در صورت امکان بتوانند بسیاری از مسیحیان را اعدام کنند، بلکه هدف این بود که حتی‌الامکان آنان را تشویق کنند از دین خود برگشته، و بدین‌ترتیب اجتماعات [مسیحی] را از هم بپاشند.

در سال ۲۵۰ **اوریگن** نیز نتوانست از سرنوشت خود فرار کند. او به **زندان** و پشت میله‌های آهنی **افکنده شد**. در اتاق شکنجه در تمام طول روز پاهایش را «تا سوراخ چهارم» دستگاه شکنجه می‌کشیدند. اما حتی تهدید به سوزانده شدن نیز بر این مرد مشهور تأثیری نداشت: اوریگن یک مؤمن رام نشده و در عین حال شهید ناکام بود. اگر او در آن زمان به عنوان شهید از دنیا می‌رفت، این مرگ شرافتمندانه احتمالاً او را از شماری از اتهامات مربوط به راست‌کیشی ناقص، که قرن‌ها بعد از مرگش بر او زده می‌شد، تبرئه می‌ساخت. اما پسر شهید، که خودش از کودکی آرزوی شهادت داشته و «تذکر به شهادت»[4] را نوشته بود، زنده ماند و بین سال‌های ۲۵۱ و ۲۵۴ از دنیا رفت ـ اما دقیقاً نمی‌دانیم در کجا. او احتمالاً در هنگام مرگ قریب هفتاد سال داشته است.

هنگامی که اوریگن از دنیا رفت، مسیحیت ـ که در آن زمان اساساً در نیمهٔ

---

1. Philip the Arab
2. Decius
3. Valerian
4. Admonition to Martyrdom

شرقی امپراتوری گسترش یافته بود و حتی در رُم به زبان یونانی سخن می‌گفت ـ هنوز اقلیت نسبتاً کوچکی بود. در قرن سوم، گسترده‌ترین دین، آیین میترا بود که از حوزهٔ هندی ـ ایرانی نشئت گرفته بود و آن آیین خورشیدپرستی بود که با آیین امپراتور سازگار، اما با سنّت یونانی ناسازگار بود. اینجا مسیحیت توانایی کاملاً متفاوت و در نهایت موفقیت‌آمیزی برای سازگاری داشت: توانایی‌ها و روش‌های فلسفهٔ یونان باستان در هم ادغام شدند. بسیاری اندیشه‌ها از دینداریِ التقاطی یونان‌باستان اقتباس شد ـ برای مثال فهم تعمید (که در آن زمان به نحو روزافزونی به عنوان تعمید کودکان شایع شده بود) و عشای ربانی (که نوعی قربانی تلقی می‌شد). آیا کلیسا با تقلید از امپراتوری، به نحو روزافزونی، به شکل یک نظام دقیق و سازمان متراکم گسترش نیافت؟

آن‌گونه که امروزه ادعا می‌شود، سعی اوریگن آن نبود که نوعی حکومت مسیحی ایجاد کند که در آن، کلیسا وظایف سیاسی دولت را به عهده داشته باشد. برای مثال، تمثیل او از مسیح به مثابهٔ خورشید، و کلیسا به مثابه ماه، معطوف به کلیسای فعلی نبود، بلکه به کلیسای آینده و آن‌جهانی اشاره داشت. اما در زمان خورشیدپرستی و آیین امپراتور، چنین تمثیلی به راحتی می‌توانست توسط عوام مسیحی مبنای یک حکومت جدید دینی و مسیحی تلقی شود.(۱۶) در واقع، برای تعداد روزافزونی از مردم این پرسش مطرح بود که آیا مسیحیت دینی برای آینده نیست که بر امپراتوری سایه افکند و موجب قوام آن شود. بدون شک، اوریگن با ادغام ایمان و علم، یعنی الاهیات و فلسفه، به این **نقطه عطف الاهیاتی** رسید که نقطه عطف **فرهنگی** (ادغام مسیحیت و فرهنگ) را ممکن ساخت که آن نیز به نوبهٔ خود، نقطه عطف **سیاسی** (اتحاد کلیسا و دولت) را ممکن ساخت. در واقع، تعجب‌آور این است که این امر باید درست چهل سال بعد از مرگ اوریگن ـ به رغم عکس‌العمل‌های دولت مشرک ـ حاصل شود.

به هر حال، به ویژه آزار و اذیت‌های امپراتور دکیوس و والرین، دهه‌ای از وحشت را برای مسیحیت به وجود آورد. والرین مسیحیت را خطری برای دولت مشرک تشخیص داده بود و تلاش کرد با اقداماتی در سرتاسر امپراتوری، مسیحیت را نابود کند. در واقع، فرمان سال ۲۵۸ او حتی فرمان‌های گذشته را شدت بخشید: مجازات مرگ فوری برای اسقف‌ها، پرسبیترها و شمّاس‌ها؛ همچنین مجازات مرگ برای سناتورها و صاحب‌منصبان نظامی مسیحی، در صورتی که از دست دادن مقام و مصادرهٔ دارایی‌ها آنان‌را متنبّه نمی‌ساخت؛ ازدست دادن دارایی‌ها وشاید تبعید زنان ثروتمند؛ از دست دادن دارایی‌ها و کار اجباری در املاک امپراتوری برای مقامات امپراتوری؛ مصادرهٔ همهٔ ساختمان‌های کلیسایی ومکان‌های خاک‌سپاری. خون‌های بسیاری درطول این‌سال‌ها ریخته شد؛ از جمله چهره‌هایی نظیر اسقف سیپریئن اهل کارتاژ،[1] بزرگ‌ترین مدافع حقوق اسقفی در برابر اسقف رم، که مدعی قدرت هر چه بیشتر بود و ....

اما به رغم همهٔ اقدامات قهری، آزارواذیت‌ها برای دولت یک ناکامی بود و گالیئنوس[2] پسر والرین در سال ۲۶۰ ـ ۲۶۱ ضرورت لغو فرمان‌های ضد مسیحی را احساس کرد. این امر حدود چهل سال آرامش و صلح به دنبال داشت، به نحوی که مسیحیت، که در واقع ــ گرچه نه قانوناً ــ به زور تحمل می‌شد، توانست بیش از پیش، در بین‌النهرین، ایران، ارمنستان، آفریقای شمالی، گال[3] و حتی آلمان و بریتانیا گسترش یابد. مسیحیت به نحو روزافزونی به عنوان راه و روش فلسفی‌تر و معنوی‌تر عبادت، در دسترس افراد تحصیل‌کرده و ثروتمند (حتی در هیئت حاکمهٔ امپراتوری و ارتش) قرار گرفت؛ چون فاقد قربانی‌های خونین، پیکره‌های خدایان، دودکردن عود و معابد بود.

این دورهٔ نسبی صلح یکی از پیش‌زمینه‌های عصر شکوفایی آتی الاهیاتِ

---

1. Cyprian of Carthage
2. Gallienus
3. Gaul

کلیسا بود که بدون آن، یک بحث گسترده و یک الاهیاتِ مبسوط نمی‌توانست به وجود آید. به‌ویژه، در مسیح‌شناسی، آن تغییر پارادایم عظیمی که مدتی طولانی ندای آن به گوش رسیده بود، در شرف وقوع بود. در اینجا، اوریگن نقشی کلیدی ایفا کرد. اما حتی اکنون بحث‌های زیادی دربارهٔ چگونگی ارزیابی الاهیات او مطرح است. مسئله این است:

۸. بسط و گسترش انجیل یا روی‌گردانی از آن؟

اگر به آثار اوریگن مراجعه کنیم، درمی‌یابیم که در اینجا همه چیز با آنچه ابتدائاً از سوی مسیحیت یهودی ارائه شد ــ که هنوز در آن زمان زنده بود ــ تفاوت دارد. در این باره شکی وجود ندارد: اینجا ما «مجموعه اعتقادات، ارزش‌ها و طرق عملی» عظیم و جدیدی با نوعی صورت‌بندی **یونانی‌مآبانه** داریم که با مجموعه اعتقادات، ارزش‌ها و طرق عملی مکاشفه گرایی یهودی تفاوت دارد. این آن چیزی است که ما امروزه آن را پارادایمی «جدید» برای این دورهٔ یونان‌گرایی می‌نامیم. کانتزیسر یک بار دیگر می‌گوید که «اوریگن، مثالِ روشن کسی است که در باب ایمان مسیحی، دسترسی آزاد و بی‌قید و شرط را به آن فرهنگ جهان‌شمولی که بدان تعلّق داشت، تجسم بخشید و با قابلیت‌های بی‌نظیر نبوغ خود، آن چیزی را تجربه کرد که به پارادایمی برای کلّ کلیسای نسل‌های آینده مبدل شد، یعنی **پذیرش «مدرنیته» در الاهیات مسیحی**».(۱۷)

ویژگی‌های این مجموعهٔ نوین عبارت‌اند از:

ــ تکمیل متون قانونی کتاب مقدس؛

ــ سنّت ایمانی کلیسا؛

ــ مقام اسقفی سلطنتی؛

ــ تفکر فلسفی افلاطونی میانه و نو که در تفسیر متون مقدس به کار می‌رفت.

همهٔ اینها چارچوب هرمنوتیکی تفسیر تمثیلی اوریگن از کتاب مقدس را شکل می‌دهند که نحوهٔ بیان کتاب مقدس را فوق‌العاده ارتقا می‌بخشد و بدون تردید، به روش‌های مختلف آن را از نو تفسیر می‌کند. به علاوه، این تفسیر معنوی ـ روحانی از متون مقدس ــ در مواجهه با مکتب جدی‌تر انطاکیه با تفسیری ظاهری و تاریخی ــ طی مدتی طولانی، جای خود را در الاهیات شرق و غرب تثبیت کرد. به جای الگوی انتظار ظهور آخرالزمانی و قریب‌الوقوع عیسی مسیح به عنوان «پایان زمان» که از یهودیت اخذ و اقتباس شده بود، اینک برای اولین بار برداشتی یونانی و تاریخی از عیسی مسیح به عنوان واسطهٔ زمان ــ که قبلاً در دو اثر **لوقا**، یعنی انجیل لوقا و کتاب اعمال رسولان، مقدمات آن فراهم آمده بود ــ به طور کامل ظاهر می‌شود: **تجسّد خدا** در مسیح که **محور تاریخ جهان** تلقی می‌شود، نمایش خدا و جهان دانسته می‌شد. در اینجا نمی‌توان از بررسی انتقادی آن شانه خالی کرد.

قطعاً پارادایم یونانی‌مآب جدید، به لحاظ تاریخی، اجتناب‌ناپذیر بود؛ زیرا اگر مسیحیت اولیه نمی‌خواست که **به نحو پیشینی** از فرهنگ‌پذیری مسیحیت در دنیای کاملاً متفاوت یونان‌گرایی در این روزگار چشم‌پوشی کند، این برنامه ضروری بود (فرصتی که امروزه غالباً مغفول واقع می‌شود). بدون نوعی خودآگاهی فراگیر جدید معنوی و کلیسایی از جانب مسیحیت اولیه، آن‌طور که در اوریگن تجسم پیدا کرد، تحول آیندهٔ فرهنگی و سیاسی اساساً امکان‌پذیر نبوده است؛ و جز به واسطهٔ مقولات و مفاهیم یونانی، یعنی به واسطهٔ مقولات و مفاهیم افلاطونی میانه یا نو، الاهی‌دانانی که اندیشه و احساس یونانی داشتند، یعنی **یوستین و ایرنائوس**، کلمنت و اوریگن چگونه می‌توانستند در پیام مسیحی اندیشه نمایند و چگونه این خودآگاهی تحقق می‌یافت؟ این فرآیند دگرگونی به معنای انحطاط نیست، بلکه شاهدی بر پویایی فوق‌العاده زندهٔ مسیحیت است. مقوله‌ای نظیر «روی‌گردانی از انجیل» قطعاً حق تکمیل تغییر پارادایم را ادا نمی‌کند!

اما مسئلهٔ تعیین‌کننده ــ که قبلاً توسط هارناک مطرح شد ــ این است که آیا با تکمیل تغییر پارادایم یونانی‌مآب، **روح یونان‌گرایی بیش از حد، در دل مسیحیت نفوذ نکرد**، و آیا به آن عناصر محوری پیام اصلی مسیحی که از ابتدا جزء لاینفک آن بوده است، ظلم شد. بنابراین سئوال تعیین‌کننده این است که آیا تغییر کانون در الاهیات مسیحی مایهٔ بروز نوعی تغییر معنا در پیام اصلی مسیحی، یعنی انجیل، نیست.

۹. تغییرِ مسئله‌ساز کانون مسیحیت

اگر بدون پیش‌داوری به تحول الاهیات در قرن سوم نظر کنیم، نمی‌توانیم این نخستین تغییر پارادایم را به بهانهٔ «روی‌گردانی از انجیل» تقبیح کنیم. هرچند در مقابل نیز نمی‌توانیم از آن تحت عنوان «تحول نظام‌یافته انجیل» تجلیل نماییم. پس مسئله چیست؟ آنچه در واقع رخ داد، تغییر کاملاً مسئله‌ساز کانون و معنا در تفکر مسیحی، تحت تأثیر یونان‌گرایی با مُهْر و نشان نوافلاطونی بود. این تغییر قبلاً از زمان دفاعیه‌پردازان اولیه و فهم فلسفی آنان از لوگوس رخ داده بود؛ اما اینک بسیار آشکار شده بود. حتی اگر نخواهیم چون هارناک زیاده‌روی کنیم ــ او می‌خواست «موفقیت مسیح‌شناسی مبتنی بر لوگوس در نظام دینی، به عنوان **بخش مورد اذعان ایمان راست‌کیشانه**» را «استحالهٔ ایمان در چکیدهٔ **نظام فلسفی یونانی**» تصور کند ــ [۱۸] نمی‌توانیم از طرح پرسش‌های نقادانه در مقابل اوریگن احتراز کنیم: از نظر اوریگن مسئلهٔ بنیادینی که انسان‌ها خود را با آن مواجه می‌بینند، چیست؟ **دوگانگی اساسی** بین عالَم روحانی و مادی، یعنی بین خدا و انسان که نه در عهد قدیم تمیز داده شده است و نه در عهد جدید. و حادثهٔ محوری وحی و انکشاف در این تاریخ نجات، از نظر تفکر نظام‌مند اوریگن چیست؟ **از میان برداشتنِ این تفاوت نامحدود بین خدا و انسان‌ها**، روح و ماده، لوگوس و جسم، توسط عیسایِ

مسیحِ خدا ـ انسان[1] و به روشی که بیگانه با عهد جدید است.

بهای آن چیست؟ تحت تأثیر یونان‌گرایی، دیگر به وضوح، کانون و محور مسیحیت، صلیب و رستاخیز عیسی نیست؛ چنان‌که در پولس، مرقس راویِ انجیل، حتی در متّی و لوقا (با روایت‌هایشان از ایّام طفولیت عیسی[2]) و حتی در یوحنّا چنین است. اینک محور مسیحیت، بیشتر «تجسّد» یا به نحو دقیق‌تر، مسئلهٔ نظری وجود سابق و قدیم، و تجسّد لوگوس الاهی و بنابراین غلبه بر شکاف افلاطونی بین بالا و پایین، بین دنیای حقیقی، مثالی، یعنی عالم ملکوت و دنیای غیرحقیقی، مادی، یعنی عالم ناسوت است. توسط چه کسی؟ توسط عیسی مسیحِ «خدا ـ انسان».[3] اینک تصویر او باید به نحو روزافزونی الوهیت‌یافته باشد و از حواس و بدن مبرا باشد؛ زیرا در حالی که خدا ـ انسان، پسر مریم عذرا ــ که بعداً نه‌تنها «مادر مسیح» بلکه «مادر خدا»[4] نامیده شد ــ ممکن است با این حال بخورد و بیاشامد، اما هیچ نیازی احساس نمی‌کند و انگیزهٔ جنسی ندارد. این تصویر، در مقایسه با پیام اصلی، کاریکاتور مضحکی است، یا به عبارت دقیق‌تر، نوعی تغییر پارادایم در مسیحیت است که پیامدهای بسیار گسترده‌ای دارد.

ویژگی‌های دقیق این تغییر پارادایم‌که با اوریگن به اولین نقطهٔ اوج خود رسید، چیست؟ مورخان اصول اعتقادات جزمی، به‌طرق‌گوناگون، برآنچه الاهی‌دانان جزم‌اندیش عموماً آنها را جدی نگرفته‌اند، تأکید کرده‌اند.

در اینجا سه منظر وجود دارد:

ــ مردم اینک به جای اندیشیدن در طرح دنیوی ـ آخرالزمانی نجات با جهت‌گیری رو به جلو (زندگی زمینی عیسی ــ درد و رنج، مرگ و رستاخیز ــ

---

1. God-man.

۲. باید توجه داشته باشیم که، از میان چهار انجیل، فقط انجیل‌های متی و لوقا حاوی داستان ولادت و طفولیت عیسی (ع) هستند. م.

3. *theanthropos*

4. *theotokos*

و رجعت)، اساساً از بالا به پایین در یک طرح کیهانی ـ مکان‌مند در باب نزول و عروج ازلی پسر خدا و منجی می‌اندیشند.

ـ ارتباط عیسی با خدا به جای اینکه با **زبان عینی** کتاب مقدس (کلمات قصار عیسی، روایات، سرودها و اعترافات تعمیدی) تبیین شود، اینک با **مفاهیم ذاتی و وجودشناختیِ** ما بعدالطبیعهٔ یونان آن روزگار تبیین می‌شود. اصطلاحات یونانی نظیر *hypostasis، ousia، physis، prosopon* یا اصطلاحات لاتینی *substantia، essentia، persona* در بحث رایج می‌شوند.

ـ به جای تأمل بیشتر بر **فعالیت پویا و انکشافی** خدا از طریق پسرش در روح‌القدس **در تاریخ** این جهان، کانون توجه به‌نوعی **حضور و مشاهده‌ی ایستاتر خدا فی‌نفسه و در سرمدیّت‌اش در کنه ماهیت «ساری و جاری»** او و بدین ترتیب، به مسائلی دربارهٔ وجود قدیم سه صورت، اقنوم و شخص الوهی تغییر پیدا می‌کند. مسئلهٔ الاهیاتی تعیین‌کننده، از این‌پس، دیگر مانند عهدجدید چیستی رابطهٔ این عیسی، یعنی مسیحا، با خدا نیست. مسئله به نحو روزافزونی این است که ارتباط غیرزمانی بین پدر، پسر و روح‌القدس چیست؟

فقط یک نمونه از تغییر منظر عبارت است از: تفاوت بین اعتراف قدیم به ایمان (واحتمالاً حتی اعتراف به ایمان پیش از دورهٔ پولسی) که از مقدمهٔ رساله به رومیان اخذ شده است، و صورت‌بندی مسیح‌شناختی معروف **اگناتیوس** اهل انطاکیه در حدود دو نسل بعد. هر دو از مسیح به عنوان پسر خدا سخن می‌گویند، اما به روش‌های کاملاً متفاوت.

اعتراف پولسی مانند آن قطعهٔ معروف از سخن پطرس در کتاب اعمال رسولان،[۱۹] طرح مختصری از داستان عیسی ارائه می‌دهد که از پایین با انسانی به نام عیسی از قبیلهٔ داود آغاز می‌شود که از واقعهٔ رستاخیز به عنوان پسر خدا برگزیده می‌شود. «انجیل مربوط به پسر خدا، که به‌حسب جسم از نسل داود متولد شد و به حسب روح قدوسیّت و به واسطهٔ رستاخیزش از مردگان، ملقب به پسر خدا شد، یعنی خداوند، عیسی مسیح».[۲۰]

در مقابل، **اگناتیوس** به نحو کاملاً طبیعی می‌گوید که مسیح «از ازل با پدر بود و درآخرالزمان ظهور کرد».(۲۱) درواقع، او قاطعانه خدا و عیسی را یکی می‌داند و ازعیسی تحت‌عنوان «خدا که تجسّد یافت» سخن می‌گوید که بعداً به قاعدهٔ متناقض‌نمایی مانند این قاعده منجر می‌شود که: «یک طبیب وجود دارد، هم جسمانی و هم روحانی، مولود و غیرمولود، خدای جسمانی‌شده و در معرض مرگ، دارای حیات واقعی هم از مریم و هم از خدا، ابتدا تألم‌پذیر و سپس تألم‌ناپذیر، عیسی مسیح خداوند ما».(۲۲)

نمی‌توان این واقعیت را نادیده گرفت که در دورهٔ بعدی، **مسیح‌شناسی مبتنی بر تعالی** (ارتقای مسیحای بشری به مقام پسر خدا، مسیح‌شناسی دومرحله‌ای) با مُهْر و نشان اساساً مسیحی یهودی، که از پایین آغاز و بر مرگ و رستاخیز متمرکز بود، در واقع، به نحو روزافزونی **به دست مسیح‌شناسی مبتنی بر تجسّد** که از بالا آغاز می‌شد (مسیح‌شناسی مبتنی بر لوگوس) منکوب شد؛ و این مسیح‌شناسی اخیر مسیح‌شناسی‌ای بود که به لحاظ وجودشناختی، خط سیر انجیل یوحنا یا عبارات خاص دربارهٔ وجود قدیم و خلقت در سرودهای فیلیپیان، کولسیان و عبرانیان را پررنگ‌تر می‌کرد: قدیم بودن و تجسّد پسر خدا، تهذیب و تواضع او به عنوان پیش‌فرض ترفیع بعدی به سوی خدا.

همچنین می‌توانیم بگوییم که بر حسب اصطلاحات عهد قدیم، از نظر مسیح‌شناسی «صعودی»،[1] پسر خدا بودن به معنای گزینش و پذیرش در جایگاه پسر است (تعالی، تعمید و تولد). این مسیح‌شناسی اینک با «مسیح‌شناسی نزولی»[2] تکمیل یا حتی تعویض می‌شود. در این رویکرد، پسر خدا بودن کمتر به معنای منزلت و مقام قدرت مورد نظر کتاب مقدس عبری است و بیشتر به معنای **ایجاد ذاتیِ** یک طبیعتِ متعالی‌تر است ــ تا بتوان منشأ و نزول آسمانی او را با اصطلاحات و مفاهیم یونانی، بیشتر و دقیق‌تر بیان کرد. اصطلاحاتی نظیر ذات، طبیعت، جوهر، اقنوم، شخص و اتحاد، بیش از پیش،

1. ascending
2. descending

اهمیت پیدا می‌کنند. باید توجه داشت که مردم می‌خواستند از آنها برای توصیف ارتباط بین پدر و پسر (و سرانجام روح‌القدس) استفاده کنند. اما چگونه؟ بحث و مناقشهٔ طولانی بر سر آن از همین‌جا آغاز شد.

۱۰. نزاع بر سر راست‌کیشی

در واقع، آنچه اساساً در حاشیهٔ ایمان و اعتراف قرار داشت، اینک محور قرار گرفت و در نتیجه، در معرض مناقشه واقع شد. مسیحیت اینک به واسطهٔ انواع نظام‌های نظری فلسفی، گرفتار بحران راست‌کیشی بود که پیامدهای مخربی داشت؛ زیرا به هیچ وجه چنین نبود که اوریگن منحصراً بر صحنهٔ الاهیاتی آن زمان سلطه داشته باشد.

اما، به ویژه در نیمهٔ دوم قرن سوم، بعد از اوریگن منابع به نحو فوق‌العاده‌ای پراکنده هستند و این برای مورخان دورهٔ کاملاً تاریکی است. این امر صرفاً بدین جهت نیست که غالباً ما فقط شواهد بسیار پراکنده‌ای در اختیار داریم و نمی‌دانیم که جوامع (بزرگ یا کوچک) تا چه حد پشت عناوین خاص قرار می‌گیرند، بلکه از آن روست که:

۱. بسیاری از الاهی‌دانان مستقل (مانند پُل اهل ساموساتا[1]) به عنوان بدعت‌گذار محکوم شدند، هر چند در طریق خود کاملاً راست‌کیش بودند؛ چنان‌که مورخانِ زمان ما از آنان اعادهٔ حیثیت می‌کنند؛

۲. بسیاری از کتاب‌های «بدعت‌گذاران» (از جمله برخی از کتاب‌های اوریگن بعد از محکومیتش) از بین برده شدند، به نحوی که ما متکی به نقل‌قول‌های گزینشی و غالباً جانبدارانهٔ مخالفان آنان هستیم؛

۳. اصطلاحات یونانی که در آن زمان به کار می‌رفت، مبهم بودند و غالباً به‌روش‌های متناقضی استعمال می‌شدند: برای‌مثال واژهٔ «hypo-stasis» (که درهرحال، تنها به‌لحاظ معنای ریشه‌شناختی با واژهٔ لاتینی sub-stantia یکی

---

1. Samosata

است) را هم می‌شد تنها برای خدا به کار برد (بنابراین فقط یک اقنوم الوهی وجود داشت) و هم می‌شد برای خدای پدر، و هم پسر (دو اقنوم) یا همچنین برای روح‌القدس نیز به کار برد (سه اقنوم الوهی).

چه کسی می‌تواند اسامی کسانی راکه در جریان نزاع‌های مربوط به «ایمان درست»، یعنی «راست‌کیشی» ــ این واژه، که از کتاب مقدس بر نیامده بود، در آن روزگار، به نحو روزافزونی، در اصطلاح‌شناسی کلیسا رایج بود ــ گرفتار و دچار دردسر بودند، برشمرد؟ نتیجهٔ تأسف‌آور این است که همچنان‌که الاهیات در آن روزگار بیشتر و بیشتر، علمی و عقلی می‌شد ــ اوریگن و پیامدهای آن ــ مشکلات راست‌کیشی، نزاع بر سر بدعت و مرزبندی‌ها بیشتر رخ می‌نمود؛ و همهٔ اینها به نام عیسی بود!

تنها اگر به این تغییر پارادایم در مسیح‌شناسی پی برده باشیم، می‌توانیم بفهمیم که:

ــ چرا ایمان مسیحایی مسیحیان و یهودیان، و نیز ایمان مسیحایی مسیحیان غیریهودی و مسیحیان یهودی این‌چنین از هم فاصله گرفت.

ــ چرا ایمان به مسیح، حتی در کلیساهای مسیحی یونانی‌مآب غیریهودی شرق، به‌شکاف‌هایی درکلیسا انجامیدکه تاکنون باقی مانده‌اند.

ــ و سرانجام چرا در هزارهٔ اول، زمینهٔ شکاف عمیقی نیز بین کلیسای شرقی و غربی ایجاد شد که سپس به شکاف قطعی در هزارهٔ دوم منتهی گشت؟ نتیجهٔ این وضعیت چیست؟

۱۱. خودانتقادی مسیحی در پرتو آینده

خلاصه: قبلاً هم‌زمان با آبای اولیهٔ یونانی، توجه عمدهٔ الاهیات از تاریخ عینی نجات قوم اسرائیل و ربّی‌های ناصره به نظام بزرگ منجی‌شناختی تغییر یافت؛ و هم‌زمان با اوریگن، این نظام از جمعهٔ نیکو (و عید پاک) ــ که هرگز دربارهٔ آن خاموش نماند ــ به کریسمس (عید ظهور مسیح) و در واقع، به وجود ازلی

و قدیم پسر خدا و زندگی الاهی و غیرزمانی او، تغییر یافت. از نظر اوریگن، مؤمنان ساده (اهل ایمان) می‌توانستند به عیسای مصلوب و زمینی معتقد باشند، اما خواصِ برجسته (گنوسی‌ها) می‌توانستند به لوگوس متعالی و معلم الاهی برسند که ارتباط او با خدا اینک با مقولات فلسفی وجودشناسی یونان باستان به عنوان ارتباط بین دو یا سه اقنوم توصیف می‌شد.

اما هارناک، به درستی، دربارهٔ انجیل اصیل پرسش می‌کرد. امروز این پرسش باید در پیش‌زمینهٔ **حوزهٔ کاملاً وسیع دین‌شناسی تطبیقی** دقیقاً مطرح شود: امروزه بیش از هر زمان دیگر، الاهیات مسیحی مسئولیت نشان‌دادن هم‌بستگی قاطبهٔ مسیحیان با سایر ادیان را به عهده دارد. پرسش‌هایی مطرح می‌شود:

ـ قبل از هر چیز، راجع به **خود مسیحیت**: اگر در الاهیات، ادبیات و تدیّن مسیحی، تعلّق خاطر عمده از صلیب و رستاخیز به حاملگی، تولد و «ظهور» (عید تجلّی)، و در واقع، به وجود ازلی و قدیم پسر خدا و حیات الوهی او قبل از هر زمانی، تغییر پیدا کرده است، آیا پیام اصلی عیسی و اعلان عهد جدید در مورد عیسی مسیحِ خدا، که مصلوب شد و از مردگان برخاست و در روح‌القدس حضور دارد، دچار تحریف نمی‌شود؟ آیا از این رو، انجیل اصیل، یعنی «کلمهٔ صلیب» پولسی به نحو پیشینی به آموزهٔ تعصب‌آمیز مابعدالطبیعی، یعنی «الاهیات جلال»، تبدیل نشده است؟

ـ سپس راجع به **یهودیت**: آیا برای الاهی‌دانان مسیحی، که الهام الاهی کتاب مقدس عبری را بیش از حد برجسته می‌سازند، شایسته است که عهد قدیم را کتاب حاوی رازهای عمیق مسیحی تصور کنند و بکوشند به کمک روش تمثیلی و نمادی، از راز آن پرده بردارند، به نحوی که حتی گمان کنند که می‌توانند تثلیث پدر، پسر و روح‌القدس را در عهد عتیق خود دریابند؟

ـ بالاخره، راجع به **اسلام**: آیا با کتاب مقدس عبری، یعنی عهد عتیق مطابقت دارد که تاریخ نجات روایت‌شده در کتاب‌های مقدس، بیش از پیش،

در یک نظام جزمیِ روز به روز پیچیده‌تری جای گیرد که پیش‌تر در سدهٔ بعد از اوریگن، موجب شکاف در کلیسا شد و آن را درگیر مناقشات فزاینده و پیچیده‌ای کرد، به نحوی که اسلام توانست با پیام سادهٔ خود ــ که با مسیحیت یهودی بسیار قرابت داشت ــ دربارهٔ خدای واحد، پیامبر و عیسی مسیح و «خاتم» پیامبران، محمّد، به چنان موفقیت تعیین‌کننده‌ای دست یابد؟

اوریگن اعتقاد راسخ داشت که در سراسر الاهیات خود ــ در تفسیر، دفاعیه‌پردازی و الاهیات نظام‌مند ــ چیزی جز رمزگشایی از کتاب مقدس محبوب خود انجام نداده است. اما از این امر آگاهی نداشت که خود او تا چه حد در یک جهان‌بینی فلسفی کاملاً محدود محبوس مانده است. به همین دلیل است که ما به این طول و تفصیل، دربارهٔ این پرسش‌های الاهیات سخن گفته‌ایم: تا به امروز در کلیسای ارتدوکس شرقی، مردم این باور کاملاً طبیعی را حفظ کرده‌اند که تعالیم راست‌کیشی آبای کلیسا واقعاً با پیام عهد جدید یکی است، و در واقع، بر این اعتقادند که کلیساهای شرقی و فقط آنها پیوند خود را با کلیسای اولیه نگسسته‌اند ــ چنان‌که گویی هیچ تغییر پارادایمی از پارادایم مسیحی ـ یهودی به پارادایم یونانی‌مآبی صورت نگرفته است!

اگر اکنون سیر تحول مسیح‌شناسی یونانی‌مآب و شکل‌گیری تأمل نظری در باب تثلیث را ــ که با اوریگن شروعی تعیین‌کننده دارد و به زودی می‌توانیم راه را با آگوستین ادامه دهیم ــ دقیق‌تر بررسی کنیم، در ارتباط با وعظ و ایمانِ امروزی نیازمند آنیم تا با دقت بیشتری تأمل نماییم که آیا می‌توانیم صرفاً به تنسیق‌های مسیح‌شناختی و مفاهیم آن زمان برگردیم و آنها را تکرار کنیم؟ آیا در این منظومهٔ یونانی‌مآب، پیام کتاب مقدس صرفاً برای [رسیدن به] هستهٔ جاودانهٔ ایمان مسیحی تفسیر می‌شد، چنان‌که الاهی‌دانان سنّت‌گرا اظهار می‌دارند؟ آیا پیام عهد جدید در مفهوم‌سازی و مفاهیم یونانی‌مآبانه غرق نشد؟

این **کانون و هستهٔ جاودانه** چیست؟ آنچه جامعهٔ اولیه مسیحی از آغاز به آن

معتقد بود، آنچه پولس و یوحنّا، متّی، مرقس و لوقا و همهٔ دیگر گواهان عهد جدید را با هم متحد می‌کند [عبارت است از]:

ـ عیسای ناصری، این انسان مصلوب، توسط خدا برای حیات جدید رستاخیز نموده است؛ چون به مقام مسیحا و پسر منصوب شد، به عنوان خداوند والا حکومت می‌کند؛

ـ خدا، خدای واحد ابراهیم، اسحاق و یعقوب، نیز همان خدایی است که عیسی او را پدر خود و پدر ما نامید.

ـ قدرت روح‌القدس که در عیسی و از طریق عیسی قدرتمند شد، روح الوهیت است که نه‌تنها همهٔ خلقت را فرا می‌گیرد، بلکه به همهٔ کسانی که به عیسی به عنوان مسیح باور دارند، قدرت، آرامش و شادی می‌بخشد.

هر شخص مسیحی می‌تواند به این عناصر تفکیک‌ناپذیر اساسی باور داشته باشد؛ هر شخص مسیحی می‌تواند از پدر، پسر و روح‌القدس سخن بگوید بدون اینکه در اتخاذ آموزهٔ افلاطونی /نوافلاطونیِ اقانیم سه‌گانه از اوریگن تبعیت کرده باشد. اینکه اوریگن در زمان خودش این تلاش را به عمل آورد، نشانهٔ عظمت او است؛ اما اگر ما در زمان خود به روش خاص خودمان این تلاش را انجام ندادیم، ضعف ما را می‌رساند. اوریگن بهترین دریافت را از این امر داشته است.



آگوستین

پدر کل الاهیات غرب لاتین

گاه‌شمار زندگی آگوستین (به روایت پی. براون)[1]

سال به میلادی	وقایع
۳۵۴	ولادت در تاگاشت.[2]
۳۷۱_۳۷۳	رفتن به کارتاژ برای اولین بار؛ مرگ پدرش پاتریسیوس؛[3] آغاز زندگی مشترک با یک‌زن. تولدپسرش آدئوداتوس.[4]
۳۸۳	مسافرت به رم همراه با همسر و فرزند.
۳۸۴	انتصاب به تدریس بلاغت در میلان (پاییز).
۳۸۵	آمدن مادرش مونیکا به میلان (اواخر بهار)؛ جدایی از همسرش.
۳۸۶	گروش به مسیحیت (آخر اوت)؛ رفتن به کاسیاکوم[5] (سپتامبر).

1. P. Brown
2. Tagast
3. Patrcius
4. Adeodatus
5. Cassiciaum

۳۸۷	مراجعت به میلان (اوایل مارس)؛ غسل تعمید؛ دیدار از اوستیا؛ مرگ مونیکا.
۳۸۸	مراجعت از اوستیا به رم.
۳۹۰ـ۳۸۸	برگشت به کارتاژ و سپس رفتن به تاگاشت.
۳۹۱	عزیمت به هیپو برای پیدا کردن صومعه؛ انتصاب به مقام کشیشی.
۳۹۲	مباحثه در هیپو با فورتوناتوس[1] مانوی.
۳۹۴	اولین شورای کارتاژ؛ مطالعه دربارهٔ رساله به رومیان در کارتاژ.
۳۹۵	جانشینی اسقف والریوس.[2]
۴۰۱ـ۳۹۷	تألیف کتاب *اعترافات*؛[3] مباحثه‌هایی با فورتونیوس، اسقف دوناتیست.
۴۱۹ـ۳۹۹	تألیف کتاب *تثلیث*[4].
۴۱۰	ورود آلریک به رم؛ آمدن پناهندگان رومی به آفریقا؛ مسافرت پلاگیوس ازطریق هیپو. لغو مدارا با دوناتیست‌ها.
۴۱۱	آخرین مشاجرهٔ بزرگ با دوناتیست‌ها؛ کاربرد زور.
۴۲۵ـ۴۱۳	تألیف کتاب *شهر خدا*.[5]
۴۱۶	شورای ایالتی میلتوس؛[6] محکومیت پلاگیوس وسلستیوس.[7]
۴۱۷	محکوم شدن پلاگیوس وسلستیوس توسط اینوسنت اول.

1. Fortunatus
2. Valerius
3. *Confessions*
4. *De Trinitate*
5. *De Cicitate Dei*
6. Miletus
7. Celestius

۴۲۱ هجدهمین شورای کارتاژ.
۴۲۹ نزدیک شدن واندالهای اسپانیا به ساحل موریتانی.
۴۳۰ تخریب نومیدیا توسط واندالها؛ مرگ و تدفین آگوستین در ۲۸ اوت.

۱. پدر پارادایم نوین

«آگوستین از میان آبای کلیسا تنها کسی است که حتی امروزه نیز همچنان یک قدرت فکری است. وی مشرکان و مسیحیان، فیلسوفان و الاهی‌دانان را، فارغ از مکتب و فرقه‌شان، به یک اندازه از طریق نوشته‌هایش مجذوب، و آنان را با مقاصد و شخصیت خود همراه می‌سازد. تأثیر پایدار، غیرمستقیم و کمابیش جرح و تعدیل‌شدهٔ او، به مثابه سنّتی آگاهانه یا ناآگاهانه، در کلیساهای غرب، و از طریق آنها در میراث کلی فرهنگ باقی مانده است... آگوستین یک نابغه بود ــ او تنها پدر کلیساست که می‌تواند بی‌چون و چرا مدعی چنین لقب مبالغه‌آمیزی در باب ارزیابی شخصیت در عصر مدرن باشد.»(۱) به همین خاطر است که از نظر هانس فن کامپن‌هاوزن، مورخ پروتستان، در سنّت غرب هیچ نوع تمجیدی از آگوستین مبالغه‌آمیز نیست.

اما آیا کامپن‌هاوزن ــ که کاملاً اسیر دیدگاه غربی بوده ــ دانسته یا نادانسته، اوریگن را که نابغه‌ای در میان آبای کلیساست، نادیده گرفته است؟ در هر صورت، غرب مسیحی با ملاطفت بیشتری به خطاهای آگوستین نگریسته است در حالی که نگاه شرق مسیحی به خطاهای اوریگن تا بدین حدّ ملاطفت‌آمیز نبوده است. لازم است از همین ابتدا بر سر دو مطلب توافق کنیم:

ــ آگوستین بیش از هر الاهی‌دان دیگری، الاهیات و دینداری غرب را شکل و هویت بخشیده است و به همین دلیل، او پدر پارادایم قرون وسطایی شد.

ــ آگوستین از سوی کلیسای شرق، شاید بیش از تمامی آبای کلیسای غرب، طرد و نفی می‌شود ــ نشانهٔ دیگری از تغییر (پارادایم) در مسیحیت؛ یعنی تغییر

از پارادایم کلیسای یونانی‌مآب اولیه به پارادایم لاتینی قرون وسطایی که در واقع با آگوستین آغاز می‌شود.

از این پس، در این مورد به تفصیل سخن خواهیم گفت: نه‌تنها در باب گنجینهٔ بی‌پایانِ آرای الاهیاتی آگوستین، بلکه همچنین در مورد اهمیت پارادایمیِ او برای پارادایم جدید لاتینی ـکاتولیکی، که متفاوت با پارادایم یونانی‌مآبی و یونانی است، سخن خواهیم گفت. الاهیات شرق نباید نسبت به آگوستین همچنان بی‌تفاوت باشد؛ هرچند ممکن است او مورد نقدهای بسیاری قرار گیرد، چنان‌که در برخی از مکاتب غربی چنین است. با یک نگاه سنجیده و حساب‌شده می‌توان او را آغازگر یک پارادایم جدید به حساب آورد؛ زیرا هر تغییر پارادایمی، هم به معنای پیشرفت، و هم به معنای سود و زیان است. و در واقع زمانی یک پارادایم جدید در الاهیات شکل گرفت که این انسانی که در ابتدا کاملاً دنیوی بود، این جدلی تیزهوش، روان‌شناس بااستعداد، صاحب‌سبک برجسته، و در نهایت مسیحی پرشور، تجربیات گوناگون خود را در یک هیئت تألیفیِ الاهیاتی و قدرتمند ساخته و پرداخته کرد (چنان‌که اوریگن درست یک قرن قبل چنین کرده بود).

۲. اوریگن و آگوستین؛ وجوه تمایز و اشتراک

آگوستین، مانند اوریگن، انسانی بود با استعدادی فوق‌العاده و تعهد دینی پرشور، یعنی در واقع تجلی‌بخش وحدت عقیده و زندگی: او تلاش کرد تا ایمان مسیحی و تفکر نوافلاطونی، یعنی درک انجیلی و نوافلاطونی از خداوند را با هم سازگار و هماهنگ سازد؛ او الاهیات را تأملی روشمند در باب ایمان مسیحی می‌دانست که هیچ‌گونه تناقضی را میان ایمان و عقل روا نمی‌داند، یعنی الاهیات به مثابه گفتمانی متفکرانه یا تبیینی از خداوند.

آگوستین همچون اوریگن، به مدد همهٔ رهیافت‌ها و امکانات فلسفیِ ممکن، به شیوه‌ای خلاّق و محافظه‌کارانه، عمل کرد: خود را وقف

دفاعیه‌پردازی مسیحی و تفسیر کتاب مقدس و یا به عبارتی، بینش نظام‌مند و تعلیم عملی پیام مسیحی کرد؛ از تبیین تمثیلی نوشته‌های مقدس، که در برخی موارد یک معنای معنوی را بر معنای لفظی ترجیح می‌دهد، استفاده کرد. به نظر آگوستین و اوریگن، خدا چون خود را در لوگوس و پسر خویش متجلی ساخته است، پس در کانون الاهیات قرار می‌گیرد؛ نفس روحانی که مالک بدن است، باید از طریق مسیح به سمت خدا تعالی بیاید؛

دین بایستی امری قلبی باشد نه صرفاً نوعی آیین یا اجتماع. یکی از گفته‌های بسیار معروف آگوستین این است: «تو ما را برای خود آفریدی و قلب ما تا در تو نیاساید، آرام نمی‌گیرد».(۲)

اما در اینجا میان آگوستین و اوریگن تفاوت‌های آشکاری وجود دارد. باید توجه کنیم که:

آگوستین تقریباً یکصد سال پس از مرگ اوریگن، و در جایی که در آن زمان امپراتوری مسیحی حاکم بود، تولد یافت. اوریگن از آغاز مفسّر بود و فلسفهٔ یونانی می‌دانست، در حالی که آگوستین استاد فن بلاغت بود و فیلسوفی تازه‌کار به شمار می‌رفت. اوریگن به سبکی موجز و فشرده می‌نوشت، در حالی که آگوستین با درخششی ادبی و به سبکی کاملاً شخصی و متعهدانه می‌نوشت. اوریگن به عنوان الاهی‌دانی که منتقد نظام کلیسا بود، باقی ماند، در حالی‌که آگوستین سرانجام اسقف کاتولیک شد. البته آگوستین می‌توانست همهٔ این خصوصیات را به جای رم، کارتاژ، میلان یا هیپو، در شرق یونانی نیز داشته باشد؛ با این حال، این ملاحظات بیرونی ما را به تفاوتی درونی رهنمون می‌سازد:

ـ اوریگن کاملاً یونانی بود (و دانش چشمگیری در باب زبان عبری داشت)، در حالی که آگوستین از آغاز و با تمام وجود، لاتینی بود.

ـ آگوستین شهروندی رومی و فرزند یکی از مقامات مسئول در ایالت رومی نومیدیا بود که امروزه الجزایر نامیده می‌شود.

ـ او زبانش لاتینی و کاملاً بر آن مسلط بود؛ علاقه‌ای به فراگیری زبان

یونانی نداشت و تنها فیلسوف برجستهٔ لاتین بود که عملاً یونانی نمی‌دانست.

ـ قهرمانان ایام جوانی‌اش، هانیبال آفریقایی[1] یا پریکلس[2] یونانی نبودند، بلکه رومیانی همچون رگولوس[3] واسکیپیوس[4] راقهرمان می‌شمرد.

ـ آگوستین به مطالعهٔ ادبیات یونان و روم باستان و مهم‌تر از همه، آثار ویرژیل،[5] و البته به عنوان یک خطیب، آثار فیلسوف و خطیب مشهور سیسرو[6] پرداخت. او متون یونانی را، اعم از مسیحی یا غیرمسیحی، تنها از روی ترجمه‌ها یا کتاب‌هایی که با اقتباس از متون یونانی نوشته شده بودند، فراگرفت.

ـ آگوستین از همان ابتدا هیچ نوع احساس دل‌بستگی به کارتاژ نداشت، چه برسد به آتن یا بیزانس؛ اما این احساس را نسبت به رم، که در نظر او مرکز جهان و اکنون مرکز کلیسا بود، داشت.

ـ او در پی ارتباط با آبای کلیسای بزرگ یونانی شرق، مدارس انطاکیه،[7] کاپادوکیه[8] و اسکندریه نبود. خلاصه آنکه «تعلیم و تربیت آگوستین بر زبان غربی، اگرنه تماماً لاتینی، مبتنی بود».(۳)

نکتهٔ دیگری باقی می‌ماند: اوریگن در محیطی که هنوز در آن کفر و خصومت غالب بود، از همان جوانی، مسیحی‌ای معتقد و از جان گذشته شد، در حالی که آگوستین در جوانی، در محیطی که پیش‌تر در سطح وسیعی مسیحی شده بود، نخست، مسیحیت را رد کرد و تنها پس از سرگشتگی‌های بسیار، در مسیر مسیحی بودن گام برداشت. لذا این واقعیت که آگوستین توانست آغازگر پارادایم نوین الاهیاتی باشد، بیش از هر چیز، به خاستگاه تعلیم و تربیت و فرهنگ لاتینی او برمی‌گردد. اما در عین حال باید بدانیم که هر پارادایم جدیدی از جمله پارادایم جدید لاتین، از بحرانی ناشی می‌شود

---

1. African Hannibal
2. Pericles
3. Regulus
4. Scipios
5. Virgil
6. Cicero
7. Antioch
8. Cappadocia

که به منظومه‌ای نو منتهی می‌گردد؛ و آگوستین گرچه خودش در «دورهٔ طلایی آبای کلیسا» زندگی می‌کرد، مجبور بود که بر یک بحران سه گانه فایق آید: اول بحران زندگی خویش؛ آنگاه بحران کلیسا؛ و سپس بحران امپراتوری.

۳. زندگی در بحران

آرلیوس آگوستینوس [1] در شمال آفریقای رومی پرورش یافت. وقتی که در شهر کوچک تاگاست در کشور نومیدیای عُلیا در سال ۳۵۴ زاده شد، امپراتور کنستانتین حدود دو دهه پیش از دنیا رفته بود. وی فرزند پدری مشرک به نام پاتریکیوس [2] و مادری مسیحی و مؤمن به نام مونیکا بود. مونیکا فرزندش را با مقدمات ایمان مسیحی آشنا کرد و آداب و مناسک اصول دین مسیحیت را در مورد او اجرا نمود. آگوستین غسل تعمید نیافت، اما با استفاده از امکانات پدرش که متأسفانه خیلی زود ازدنیا رفت، دورهٔ آموزش فشرده‌ای را گذراند.

فن بلاغت، که به صورت حرفه‌ای در کارتاژ، مرکز آفریقای شمالی، گسترش یافته بود و مبنای مناسبی برای حقوق‌دان شدن یا به دست آوردن یک منصب دولتی به شمار می‌رفت، هدف بلندپروازانهٔ مطالعات و آمال آگوستین بود: موفقیت، منزلت، ثروت و ازدواج نیکو. او در هفده سالگی، آنگاه که دانشجویی بود مثل سایر جوانان جاه‌طلب، با زنی زندگی می‌کرد. او گرچه در زندگی‌نامهٔ خودنوشتِ خود، یعنی *اعترافات*، نامی از آن زن به میان نمی‌آورد، اما این زن در تقدیر او بود، چون یک سال بعد، قبل از آنکه استاد فن بلاغت شود، از او صاحب فرزندی شد (فرزندی که او را آدئوداتوس، [3] یعنی عطیهٔ الاهی، نامید). در محافل فکری آن زمان، روابط جنسیِ تک‌همسری بدون ازدواج مشروع رومی، که در آن از نوعی کنترل زاد و ولد استفاده می‌شد، مرسوم بود. رابطهٔ آگوستین با این زن سیزده سال طول کشید تا اینکه خود آگوستین به طور ناگهانی به این رابطه پایان داد.

---

1. Aurelius augustinus
2. Patricius
3. Adeodatus

در اینجا مجالی برای توصیف جزئیات سفر پرماجرای معنوی این مرد با «تغییر کیش‌های» متفاوتش نیست. به هر حال آگوستین به واسطهٔ نوشته‌ها و نامه‌ها، کتابش به نام اعترافات، و زندگی‌نامه‌ای که فردی به نام پوسیدیوس[1] که در عصر او زندگی می‌کرد، آن را نوشته، مشهورترین انسان عصر باستان است. سیر تکامل او را می‌توان چنین ترسیم کرد: در ابتدا از سخنوری سیاسی که تحت تأثیر سیسرو (هورتنسیوس) بود، تغییر مسیر داد و به طور جدی طالب حکمت شد. پس از آن بود که از فلسفهٔ سیسرو که در نظر وی چندان دینی نبود، روی گرداند. سپس به مانویت دوگانه‌انگار گرایید که شرّ (و شهوت) را به کمک اصل شرّ (که از ازل با خدای خیر همسان است) تبیین می‌کرد. سپس زندگی پرهیزگارانه برگزید و بالاخره از مانویت، که بعد از نُه سال معلوم شد نوعی اسطوره‌شناسی خیال‌پردازانه و نه چندان فلسفی است، به شکاکیت «آکادمیاییان» روی آورد... اما روند و تداوم امور چگونه باید می‌بود؟

آگوستین هنگامی که در سال ۳۸۳ عازم خارج از کشور شد، تقریباً سی ساله بود و بعد از یک دورهٔ کوتاه تدریس در رم، به عنوان استاد رشتهٔ وکالت در میلان پذیرفته شد. میلان اقامتگاه امپراتور و نیز پس از آن، اقامتگاه تئودوسیوس، امپراتوری شرق بود که اندکی قبل از آن، مسیحیت را دین رسمی، و همهٔ آیین‌های شرک را ممنوع اعلام کرده بود. مادر آگوستین که تا این زمان همراه او بود، اینک او را وادار نمود که ازدواج مناسبی ترتیب دهد؛ زیرا برای او ازدواج با زنی از طبقهٔ پایین خلاف قانون قلمداد می‌شد. مونیکا، وارثی جوان و دوازده ساله و در عین حال از بهترین خانوادهٔ میلان را یافت که به نظرش آمد می‌تواند دورنمای یک زندگی زیبا را برای فرزندش به ارمغان آورد. بعد از آن، زن غیررسمی آگوستین، که مادر فرزندش بود، «سوگند آمیزش‌پرهیزی» خورد و به آفریقا مراجعت نمود؛ در آنجا ظاهراً خود را به عنوان بیوه‌زن، تحت حمایت جامعهٔ مسیحی قرار داد. اما آگوستین دلخور

1. Possidius

شد. در ابتدا خودش را با معشوقه‌ای دیگر، تسلّا داد، هرچند این دلدادگی خرسندی روحی او را فراهم نکرد. آیا یک ازدواج سنّتی و آینده‌ای معمولی به مثابهٔ مردی متأهل و مقامی حکومتی، چیزی بود که او از زندگی توقع داشت؟ تردید و تزلزل او به اوج رسید.

به هر حال، آگوستین با اسقف **آمبروز**، حامی برجستهٔ آرمان مسیحی، در میلان ملاقات کرد. خطابه‌های آمبروز که از نظر بلاغی و الاهیاتی درخشان بود و تفسیر رمزی او بر کتاب مقدس، که ملهم از اوریگن بود (در آن زمان اوریگن هنوز از چشم کلیسای شرق نیفتاده بود) دودلی فکری آگوستین دربارهٔ مسیحیت را از میان برد. او اکنون راهی برای گذشتن و فرا رفتن از مفاهیم خام انسان‌انگارانه از خداوند و اوصاف توهین‌آمیز و متناقض کتاب مقدس، یافته بود. صورتِ دیگرِ مسیحیت، که صورتی معقول و پذیرفتنی بود، به او نشان داد که می‌توان ایمان مسیحی را با فرهنگ باستان ترکیب نمود.

۴. گذار به مسیحیت

آگوستین، از طریق آمبروز و به واسطهٔ دل‌مشغولی عمیقش به مکتب نوافلاطونی، بر شکاکیت فائق آمد و به دنیای راستینِ معنوی نایل شد، و بدون واسطه، لذت ژرف معنویت را تجربه کرد. ارتباط بین لوگوس یونانی و لوگوس آغاز انجیل یوحنّا، نکته‌ای بود که تنها به ذهن او خطور کرد. پس از آن، مطالعهٔ کامل نامه‌های پولس، و در آگوست سالِ ۳۸۶، مطالعهٔ شرحی از **گِرَوِشِ آنتونی** [به مسیحیت] و اقامتگاه‌های رهبانی در بیابان، او را به یک گروش نهایی، شگرف و نوین کشاند؛ از حیات مادی و عادات لذت‌جویانه به مسیحی‌ای در حال و هوای انابه و پارسایی. آگوستین تجربهٔ گروش خود را ده سال بعد در *اعترافات*[۴] توصیف می‌کند: او غرق در آشفتگی‌ای عمیق، در یک باغ، کلماتی را از زبان کودکی که می‌گفت «برگیر و بخوان» شنید و آن را خطاب شخصی از سوی خداوند تلقی کرد. در این لحظه، نامه‌های پولس را

گشود و خواند: «نه در بزم‌ها و میهمانی‌های مستانه، نه در شهوت‌پرستی و ابتذال، نه در نزاع و هم‌چشمی، بلکه در عیسی مسیح خداوند وارد شوید و برای شهوت جسمانی تدارک نبینید».(۵)

آگوستین اینک با حمایت دوستانش و با عزمی راسخ به مسیحیت ایمان آورد؛ گروشی که تحت تأثیر مکتب نوافلاطونی و به تبعِ الگوی زاهدانهٔ پدر آنتونی، آن را گسستی بنیادی تلقی کرد؛ تصمیمی علیه لذایذ جنسی و برای عفت و پاکدامنیِ همیشگی؛ تصمیمی علیه زندگی دنیوی و برای زندگی انزواجویانه با دوستان؛ علیه ثروت و به قصد فقر و تهیدستی؛ علیه انواع لذایذ مادی برای رسیدن به ورع و تقوا. آگوستین و پسر تیزهوشش (که زودهنگام از دنیا رفت) در عیدفصح [1] سال ۳۸۷ به‌دست اسقف آمبروز غسل تعمید یافتند. آگوستین از آن پس، در اعترافات، از مادر فرزندش هیچ ذکری به‌میان نمی‌آورد.

البته آگوستین راهب نشد، بلکه زندگی اجتماعی خود را ابتدا در میلان، و سپس یک سال بعد ــ زمانی که مادرش پس از گفت‌وشنود و خداحافظی به‌یادماندنی در اوستیا، در راه بازگشت به خانه‌اش از دنیا رفته بود ــ در شهر تاگاست، [2] زادگاه آفریقایی خود ــ یعنی جایی که اموال پدرش را در معرض فروش گذاشته بود ــ آغاز کرد. این بدان معناست که از آن پس، آگوستین بدون دارایی شخصی، در جمع دوستان هم‌فکر، زندگی خود را وقف مطالعهٔ کتاب مقدس و فلسفه و مباحثه و عبادت کرد. در واقع، این نوع زندگی «تلفیقی میان افکار فلسفی یونانیان، آزاداندیشی سیسرویی و زندگی گوشه‌نشینانهٔ مسیحی بود».(۶)

اما تنها با گذشت سه سال، که طی آن آثاری علیه شکاکیت و مانویان نوشت، بیشتر به سمت یک زندگی زاهدانه روی آورد. این مرد مؤمن، که در این فاصله به شهرت رسیده بود، در مسافرت به بندر هیپو رجیوس (بون/آنابای کنونی در الجزایر)، مهم‌ترین شهر بعد از کارتاژ، در کلیسا

---

1. Easter Eve

2. Tagaste

پذیرفته شد و در واقع، قبل از آنکه نام والریوس، اسقف پیر و یونانی‌تبار، مطرح شود، به‌جرگهٔ اهل‌کلیسا پیوست. ازاسقف خواسته‌شده‌بود تا آگوستین را به عنوان کشیش و واعظ لاتین جای‌گزین نامزد دیگری کند و اسقف نیز از پیش، اعلام آمادگی کرده بود. آگوستین که در ابتدا مقاومت می‌کرد، درنهایت پذیرفت و علایق شخصی‌اش راکنار نهاد. بدین ترتیب، او کشیش شد و پنج سال بعد، در سال ۳۹۵ در ۴۱ سالگی دستیار و همکار اسقف شد و سپس جانشین اسقف هیپو، که اندکی بعد از دنیا رفت، گردید. این امر حرکتی بود که برای خط‌مشی‌های کلیسا و الاهیات، پیامدهای مهمی در پی داشت.

آگوستین به مدت ۳۵ سال اسقف بود و بر خلاف سایر اسقف‌ها، که عمدتاً ازدواج کرده بودند، تا دم مرگ، «زندگی مشترک» و کاملاً منظمی با کشیشان، شمّاس‌ها و دیگر روحانیون در پیش گرفت و از مردم با در پیش گرفتن زندگی مجرّد و فقیرانه و پوشیدن ردای سیاه جدا شد (برخی از همراهان او بعدها به درجهٔ اسقفی نایل آمدند). قرون وسطا با جوامع کلیسایی خود توانست الگوی خود را در جامعهٔ کشیشان آگوستینی بیابد. آگوستین به عنوان یک اسقف، چهرهٔ شاخص در این دو بحرانی بود که نه‌تنها کلیسای آفریقای شمالی را تکان داد، بلکه خود وی را نیز وادار به ایجاد تغییرات جدیدی نمود. این تغییرات سرانجام، کل کلیسای غرب لاتینی را متأثر کرد. اینجا در آفریقا، شکل کلیسای اروپا مشخص شد.

۵. منازعه بر سر کلیسای حقیقی: دوناتوس و پیامدها

آگوستین به عنوان اسقف، برنامهٔ فوق‌العاده‌ای پیش رو داشت: خدمات و مواعظ، تعلیمِ تازه‌مسیحیان و داوطلبانِ غسل تعمید، سرپرستی و کارهای خیریه، قضاوت‌ها و دادخواست‌ها برای مقامات، جلسات، شوراهای کلیسا، مکاتبات فراوان (حتا تاگال و دالماتیا) و مسافرت‌های بی‌پایان با اسب. در هم آمیختگی قرون وسطایی دولت و قدرت کلیسا را می‌توان در قدرت و

صلاحیت قضایی‌ای مشاهده کرد که امپراتور در محاکمات و دادرسی‌های مدنی به اسقف‌ها اعطا کرد. زندگی آگوستین نوعی زندگی عملی بود، نه زندگی‌ای نظری و درون‌نگرانه، چنانکه قبلاً بود؛ امّا همچنین نوعی زندگی معطوف به تفسیر کتاب مقدس بود، همچنان‌که از تفاسیر گستردهٔ آگوستین مثل تفسیر بر سِفر پیدایش، مزامیر داوود، موعظهٔ سر کوه و انجیل یوحنا پیداست.

به علاوه، این انسانی که تندنویسان[1] و نویسندگان گوناگونی را در اختیار داشت، سال‌های زیادی را صرف نوشتن بیشترین و عمیق‌ترین آثار الاهیاتی خود، به‌ویژه اعترافات، که سرگذشت تحول معنوی او در گروش [به مسیحیت] و غسل تعمید بود، کرد. این کتاب اثر اعتقادی بی‌نظیری است که به شکل مناجات نوشته شده و همان‌قدر حاوی تحلیلی روانشناختی است که حاوی تفسیر الاهیاتی، به قلمِ کسی که هنوز آرام و قرار نیافته است؛ آگوستین این کتاب را با هدفی معتذرانه و التیام‌بخش، برای خود و نخبگان روحانی و معنوی جدید نوشت. پس از اعترافات، در باب تثلیث[2] و در باب شهر خدا[3] را به رشته تحریر درآورد که روی‌هم‌رفته چارچوب الاهیاتی شگرفی است که کاملاً معطوف به کتاب مقدس است (در آثار آگوستین، بالغ بر چهل هزار نقل از کتاب مقدس آمده است). آگوستین جسورانه و مصرّانه به ایدهٔ بزرگی که به ذهنش خطور کرده بود، اندیشید و آن را به تفصیل ساخته و پرداخته کرد.

اما این الاهیات عمیقاً نشانِ دو بحران موجود در کلیسا و الاهیات را بر پیشانی داشت؛ دو بحرانی که برای کل الاهیات و کلیسای غرب خطیر و بسیار مهم بود. بحران اول، **بحران دوناتیست‌ها** بود که تبعاتی برای **برداشت کاملاً نهادی و سلسله‌مراتبی آگوستین از کلیسا، و سپس پیامدهایی برای کل کلیسای غرب** در پی داشت (این یک پیش‌زمینه است). در قرن چهارم، کلیسای کاتولیک به یک کلیسای کاملاً سکولار توده‌ها تبدیل شده بود. اما مخصوصاً

---

1. stenographers
2. *De Trinitate*
3. *De Civitate Dei*

در آفریقای شمالی، برخی از محافل، به خوبی روزگار شهادت‌ها و انضباط دقیق کلیسایی، و تلقی معنوی‌تر از کلیسا و آیین‌های مقدس در نزد ترتولیان [1] و سیپرین را به وضوح به خاطر داشتند. به نظر این اهالی آفریقای شمالی، مراسم غسل تعمید و آیین‌های اعطای درجات مقدس، که از طرف اسقف‌ها و کشیشان نالایق که کارشان آزار و اذیت بود (به نظر می‌رسد چنین اقدامی پیش‌تر در کارتاژ نیز وجود داشته است) اجرا می‌شدند، فاقد روح‌القدس و بنابراین بی‌اعتبار بودند. از این رو، این‌گونه آیین‌ها دوباره باید اجرا می‌شدند. قبلاً اختلافی با این افراد سختگیر، حدود یک قرن حتی پیش از تحولات دورهٔ حکومت کنستانتین، صورت گرفته بود که نهایتاً این جریان اصلی کلیسایی به‌اهمال و سستی متهم‌شد. درواقع، پس از تحولات دورهٔ کنستانتین، اکثر اسقف‌های شمال آفریقا سختگیر شدند. اینان بعد از رهبرشان، اسقف دوناتوس (که در سال ۳۵۵ مرد)، به **دوناتیست‌ها** معروف شدند.

همهٔ مذاکرات و تصمیمات شورایی و اذیت و آزارهایی که طی دهه‌های متمادی صورت پذیرفت، نیز مفید واقع نشد: دوناتیست‌ها خود را در مقایسه با کلیسای بزرگ، کسانی می‌دانستند که آلوده به امور ناشایست نشده‌اند؛ خود را کلیسای ناب و مقدسی می‌دانستند که فقط اسقف‌ها و کشیش‌های آن، روح‌القدس را در اختیار دارند، به طوری که تنها آنان می‌توانند آیین‌های مقدس را به درستی اجرا کنند. هنگامی که پسر کنستانتین و جانشین او، کنستانس، به سرکوب نهضت دوناتیسم اقدام کردند، مخالفت درون کلیسا با نارضایتی و تنفرِ ضد رومی روستاییان کارتاژی ـ بربری [2] آفریقای شمالی در هم آمیخت؛ مردمی که به واسطهٔ رفتار مالکان و زمین‌داران بزرگ، به طور فزاینده‌ای، فقیر می‌شدند. اما این انقلاب اجتماعی، ۸۵ سال پس از بروز این شکاف، زمانی که آگوستین، اسقف کاتولیک‌ها در هیپو شد، تا حدود زیادی فرونشست.

---

1. Tertullian
2. Punic-Berber

با این حال، تنش‌های درون کلیسا به پایان نرسید و آن کلیسای مظلوم اینک داشت به کلیسای ظالم تبدیل می‌شد. چگونه این اتفاق رخ داد؟ پس از آنکه کلیسای کاتولیک به یک دین دولتی تحت حاکمیت تئودوسیوس تبدیل و راست‌کیشی بنیان نهاده شد، جانشین تئودوسیوس در غرب، یعنی امپراتور هنوریوس،[1] فرمان داد که دوناتیست‌ها باید بالاجبار به کلیسای کاتولیک بازگردند. دولت، تنها کلیسای کاتولیک‌راکه آگوستین از زمان مسیحی‌شدنش از مرجعیت آن تمجید می‌کرد، به رسمیت شناخت. آگوستین اعلام کرده بود که اگر مرجعیت کلیسای کاتولیک، او را به سمت آن سوق نمی‌داد، او هیچ‌گاه به انجیل ایمان نمی‌آورد.(۷) تابع بودن فرد نسبت به کلیسا به عنوان یک نهاد و واسطهٔ فیض، و شکل و آیین رستگاری، خصیصهٔ مسیحیت لاتین بود.

به زودی، عرصهٔ آزمون فرا رسید؛ زیرا آگوستین از همان آغاز در هیپو رجیوس[2] که دوناتیست‌ها اکثریت را در آن تشکیل می‌دادند، برای وحدت کلیسا تلاش زیادی کرد. او به مثابهٔ یک مسیحی، از متلاشی شدن وحدت کلیسای آفریقا رنج می‌کشید و به عنوان فردی معتقد به مکتب نوافلاطونی، اندیشهٔ وحدت را بالاتر از هر چیز دیگری، نشانهٔ حقیقت و خیر می‌دانست. به نظر او، یک کلیسای جزئی خاص که خود را جدا کرده بود، به هیچ وجه نمی‌توانست مظهر کلیسای حقیقی واحد باشد، بلکه تنها به مدد کلیسای جهانی ــ در مشارکت با اورشلیم، رم و جوامع بزرگ شرقی ــ این امر محقق می‌شد: کلیسای جامع جهانی بزرگ، کلیسایی که همواره مایهٔ قبض و بسط جهان است، دارای آیین‌های مقدسی است و اسقف‌های راست‌کیش آن را رهبری می‌کنند؛ آن کلیسایی که آگوستین آن را «مادر» همهٔ دین‌داران نامید. در اینجا، همان‌گونه که آگوستین قویاً تأکید می‌کند، «کاتولیک» برای پارادایم قرون وسطا بیشترین اهمیت را داراست.

اما آگوستین نیز دریافته بود که این کلیسای کاتولیک واحد و مقدس

---

1. Honorius

2. Hippo Regius

هیچ‌گاه در این جهان کاملاً تحقق نخواهد یافت. برخی تنها جسماً و نه قلباً به کلیسا تعلق دارند. کلیسای واقعی، **کلیسای زایر** است و باید تـفکیک قشـر از گوهر (و پوست از مغز) را به روز جزا واگذار کرد. تا این حد، کلیسای حقیقی عبارت است از کلیسای قدّیسان، مقدّر و نجات‌یافته؛ یعنی کـلیسایی کـه در کلیسای مرئی، منطوی اما نهان از چشم بشر است. اما راجع به **آیین‌های مقدس** کلیسا، می‌بایست تمایزی میان اعتبار، از یک سو، و مشروعیت و کارآمدی، از سوی دیگر، انجام می‌شد. یک امر سرنوشت‌ساز و قطعی آن چیزی نیست که اسقف یا کشیش (که شاید هم ناصالح باشد) انجام می‌دهد، بلکه آن است که خدا در مسیح انجام می‌دهد. آیین‌های مقدس مشروط بر اینکه بر طبق فـهم کلیسا بلااشکال باشند، صـرف‌نظر از ارزش ذهـنی فـردی کـه آنـها را اجـرا می‌کند، ارزش و اعتبار عینی دارند (گرچه شاید همیشه مشروع و کـارآ هـم نباشند). مردم در قرون وسطا مجبور بودند بگویند *Ex opere operato* [= به واسطهٔ فعل]، یعنی یک آیین مقدس فقط از حیث اجرا ارزش و اعتبار دارد.

۶. توجیه خشونت در مسائل دینی

بدون شک، این مشاجرهٔ بزرگ به روشنگری‌های اساسی منجر شد و در آن، آگوستین به طور گسترده‌ای، **مقولات، راه‌حل‌ها و قواعد دقـیقی** را بـرای کـل الاهیات غرب **جهت نوعی کلیساشناسی متمایز و آموزهٔ آیین‌های مقدس** فراهم آورد؛ از جمله اینکه: کلیسا را می‌توان هم‌زمان مرئی و نامرئی تلقی کرد، یعنی دو هویتی که صرفاً منطبق بر هم نیستند؛ فهم وحدت، جامعیت، قـداست و رسالت کلیسا که ناشی از این تلقّی است؛ چگونگی ملازمهٔ کلمه و آیین‌های مقدس: کلمه همچون آیین مقدسِ مسموع و آیـین مـقدس هـمچون کـلمهٔ مرئی؛ چگونه می‌توان در الاهیاتِ آیین‌های مقدس، میان اجراکـنندهٔ اصـلی (مسیح) و اجراکنندهٔ ابزاری (اسقف و کشیش) فرق گذاشت، و از این طریق چگونه می‌توان مسئلهٔ اعتبار را فیصله داد.

و اما دربارهٔ دوناتیست‌ها چطور؟ همهٔ احتجاج‌ها، گفت‌وگوها، موعظه‌ها و بالغ بر بیست نوشتهٔ تبلیغی از آگوستین، همهٔ ممنوعیت‌های مربوط به ازدواج با غیر و نیز هدیه دادن به غیر، هیچ تأثیری نداشتند. اوضاع به اوج وخامت خود رسید: اعمال خشونت‌آمیزی از هر دو طرف صورت می‌گرفت. در سال ۴۱۱ بنا به فرمان حکومت امپراتوری، بحث و مناظرهٔ عظیمی در کارتاژ برپا شد که در آن، ۲۸۶ کاتولیک و ۲۷۹ دوناتیست شرکت داشتند و آخرین بحث و مناظره بود. استدلالات بی‌نظیر آگوستین غالب آمدند؛ و، در هر حال، برای توجیه تصمیمات نمایندهٔ امپراتوری (که از همان ابتدا گرفته شده بود)، برای تحقق بخشیدن به فرمان‌های حکومتی با به کارگیری نیروی نظامی، به کار گرفته شدند. طبیعتاً این امر نمی‌توانست بدون خشونت و خونریزی به انجام رسد.

آگوستین و دیگر اسقف‌ها، نظیر آمبروز و گریگوری نازیانزوسی،[1] این اقدام را اقدامی غیرمسیحی ندانستند؛ آنان از ابتدا متقاعد شده بودند که دولت باید علیه بدعت‌گذاران اقدام کند. اما آگوستین بر آن بود تا این دیدگاه را طی سالیانی دراز و قاطعانه مطرح کند: او به هیچ وجه دوست نداشت کلیسا را ریاکاران پر سازند. از نظر او، اقدامات اجباری دولت اقداماتی بازدارنده بودند و وی از همان ابتدا نسبت به وضع مجازات مرگ معترض بود. اما بالاخره، تحت تأثیر توفیقات حاصله از اقدامات خشونت‌آمیز نیروهای نظامی، حتی استفاده از زور علیه بدعت‌گذاران و تفرقه‌افکنان را توجیه الاهیاتی کرد. در واقع، آگوستین در کار خود، از سخن عیسی در حکایت شام آخر سود جست که عیسی برای به درون کشاندن آنهایی که بیرون از کوچه‌ها و دیوارها بودند از عبارتی استفاده کرد که ترجمه روشن لاتین آن این است: «*Coge intrare*»، یعنی «به زور آنها را به درون آورید».(۸)

و آیا توفیقی حاصل شد؟ دوناتیسم یقیناً شکست‌خورده بود؛ اسقف‌ها،

1. Gregory of Nazianzus

ساختمان‌های کلیسایی و حمایت طبقات بالاتر را از دست داده بود. بخش زیادی از آنها تسلیم زور شدند و از این جهت، کاتولیک‌ها «پیروز» گشتند؛ گرچه بهای این«پیروزی» دردرازمدت گران بود. امروزه مورخان معتقدندکه ایمان اجباری دوناتیست‌ها زوال کلیسای آفریقاراکه زمانی آن‌چنان پرشکوه بود، موجب شد؛ زیرا دوناتیست‌های سابق، که فرزندانشان هنوز برای پاپ‌گریگوری بزرگ مایهٔ دردسر بودند، درپایان قرن ششم هیچ علاقه‌ای به دفاع از آیین کاتولیک نداشتند. بنابراین کلیساهای آفریقایی، حتی کلیساهای کارتاژ و هیپو، در قرن هفتم بدون هیچ مقاومتی مغلوب مسلمانان شدند وبدون اینکه آثاری ازخود درتاریخ برجای بگذارند، محو ونابود شدند.

با این حال، جریان اصلی کلیسا و نیز دولت (که البته همواره علاقه‌مند به وحدت بود) در حذف کامل همهٔ کلیساهای فرعی تفرقه‌افکن و بدعت‌گذار که پیوسته در حال ظهور بودند، توفیقی حاصل نکردند. اما آگوستین، این اسقف و انسان روحانی که چنان با اطمینان و رغبت از عشق خدا و محبت انسان‌ها سخن می‌گفت، با براهین مؤثر خود در موضوع دوناتیست‌ها بر آن شد تا آن دوران را به شاهدی کلیدی تبدیل کند، یعنی شاهدی کلیدی برای **توجیه الاهیاتیِ گروش‌های اجباری، تفتیش عقاید و جنگ مقدس** علیه هر نوع انحرافی. همین امر به ویژگی پارادایم قرون وسطایی تبدیل شد؛ امری که آبای کلیسای یونانی هرگز برای آن اقامهٔ برهان نکرده بودند. پیتر براون، که پربارترین متن و پراحساس‌ترین زندگی‌نامه از آگوستین را نگاشته است، می‌گوید: «آگوستین در پاسخ به منتقدان سمج خود، یگانه توجیهِ کامل تاریخ کلیسای اولیه را در مورد حق دولت برای سرکوبی غیر کاتولیک‌ها نوشت».[۹] یقیناً آگوستین نه می‌توانست همهٔ غیرکاتولیک‌ها را در هیپو از میان ببرد (آن‌گونه که دستگاه تفتیش عقاید، فرقه‌های کوچک‌تر را از میان برد) و نه می‌خواست چنین کاری بکند. او فقط قصد اصلاح و هدایتگری داشت. بنابراین ــ به نظر پیتر براون ــ «آگوستین شاید اولین نظریه‌پرداز تفتیش عقاید باشد؛ اما در وضعی نبود که یک مفتش اعظم باشد».[۱۰]

۷. مناقشه در باب فیض: پلاگیوس و پیامدها

این مسئله که آگوستین، خطیب نستوه و مفسر کتاب مقدس، در جریان اسقف شدن عمیقاً متحول شده بود ــ کما اینکه بسیاری بعد از او چنین شدند ــ و اینکه وی بیش از پیش به تفکر سازمانی و عدم تساهل و بدبینی متمایل شده بود، با ملاحظهٔ دومین بحران وضوح بیشتری می‌یابد؛ بحران بزرگی که کلیسای او بدان گرفتار شده بود و در آن، وی نیز چهرهٔ شاخصی بود. این دومین بحران بزرگ را **بحران پلاگیوسی** می‌نامند. این بحران، **الاهیات آگوستین دربارهٔ گناه و فیض** را واضح‌تر و دقیق‌تر کرد، و بلکه سخن‌گویانی راسخ نه‌تنها در قرون وسطا، بلکه در نهضت اصلاح دینی پروتستان و در یانسنیسم[1] کاتولیک پیدا کرد.

پلاگیوس که راهبی عامی، زاهد و بسیار محترم، و معلم اخلاق فارغ‌التحصیل از انگلستان و به‌طورکلی، مخالف‌نظریهٔ آریوسی بود، درخلال سال‌های ۴۰۰ تا ۴۱۱ در رم، بیش از همه، در میان مردم فعال بود. او با شور و حرارت به مانویت و شرک غیراخلاقی که هنوز دامن‌گستر بود و نیز به مسیحیت رسمی و لاقید در جامعهٔ مرفه رومی حمله می‌کرد. اما پلاگیوس که ملهم از اوریگن و عقل‌گرایی و خوش‌بینی او بود و تفسیری نیز بر پولس نوشته بود، برای اینکه با شرّ مبارزه کند اهمیت والایی برای **اراده و اختیار آدمی** قائل شد. او بر مسئولیت شخصی و اقدام عملی تأکید می‌کرد.

قطعاً پلاگیوس ضرورت فیض خدا را برای همهٔ مردان و زنان تصدیق می‌کرد؛ اما فیض را به شیوه‌ای عارضی و بیرونی‌تر، و نه همچون آگوستین به مثابهٔ نیرویی فعّال در درون انسان‌ها، یعنی تقریباً نیرویی مادی، تلقی می‌کرد. در نظر پلاگیوس، فیض عبارت بود از بخشش گناهان، که برای او موهبت رایگان خدا نیز محسوب می‌شد. فیض همچنین اندرزی اخلاقی و الگوی

---

1. Jansenism

عملی مسیح بود. در واقع، از نظر پلاگیوس نیز آمرزیدگی[1] مردان و زنان، بر اساس ایمان و صرف‌نظر از اعمال و شایستگی‌ها، در غسل تعمید تحقق می‌یافت. اما همین که فردی مسیحی شد ــ این مسئلهٔ مهمی بود ــ باید از طریق اعمال فردی خود، بنا بر احکام عهد عتیق و الگوی عملی مسیح، راه نجاتش را پیدا کند.

بنابراین، منطقی بود که پلاگیوس، در مقابل آگوستین، مفهوم «گناه نخستین» را، که از زمان آدم تاکنون به انسان‌ها به ارث رسیده بود، رد کند؛ دیدگاهی که پیش‌تر در تفسیری بر پولس مطرح شده بود و به غلط به آمبروز نسبت داده شد (مؤلف این تفسیر امروزه به آمبروز بی‌ارزش،[2] معروف است). به نظر پلاگیوس، همهٔ انسان‌ها معصوم زاده شده‌اند؛ آنها به سبب گناه خودشان سقوط می‌کنند و با اراده و اختیارشان نیز می‌توانند توبه کنند و زندگی جدیدی را آغاز نمایند. پلاگیوس صرفاً به تمایلی گناه‌آلود در انسان‌ها به تقلید ارادی از گناه آدم اعتقاد داشت. او وقتی با این گفتهٔ آگوستین مواجه شد که «عطا کن آنچه را فرمان می‌دهی، و آنگاه فرمان ده آنچه را اراده می‌کنی»(۱۱) آن را به راحتی رد کرد. مسیحیت عمل‌گرایانهٔ او در میان رومیانی که نه به جزمیات متعالی، بلکه به قانون و اخلاق علاقه داشتند، بیش از آنکه مورد انتقاد قرار گیرد، مورد تمجید و تحسین قرار گرفت. پلاگیوس، از برخی جهات، هنوز مدافع آرمان‌های کهن گذشته و مدافع اخلاق کلاسیک رواقی[3] بود، و آگوستین نمایندهٔ آرایی بود که به آینده تعلق داشت.

پلاگیوس وقتی از دست گوت‌های غربی گریخت و از رم عازم آفریقای شمالی شد، با آگوستین قطع ارتباط کرد و به سرعت رهسپار اورشلیم شد. اما شاگرد هم‌فکر خود، سلستیوس، را در کارتاژ رها کرد و چون سلستیوس آشکارا انکار کرد که غسل تعمید نوزاد نیز به خاطر بخشودگی گناه است، در

---

1. justification

2. Ambrosiaster

3. stoic

سال ۴۱۱ در شورای کلیسای کارتاژ تکفیر شد. در پی آن، آگوستین پیکی شخصی را نزد جروم[1] در فلسطین فرستاد تا محکومیت پلاگیوس را به تأیید شرق نیز برساند. اما پلاگیوس که مایل به بحث و جدل نبود، توانست نظر خود را توجیه کند، با این بیان که: فیض جهت افعال نیک ضروری است، اما باید عمل آزادانهٔ اراده نیز که آدمیان واقعاً مسئول آن باشند، وجود داشته باشد. شورای اسقف‌های شرق که مشکلی با آزادیِ اراده نداشتند و از نظر آنها بحث و جدل در باب فیض بیشتر محصول دقت نظر غربی بود، پلاگیوس را در سال ۴۱۵ تبرئه کردند. این مسئله مجدداً در آفریقا موجب انزجار شد و فعالیت‌های جدیدی را از ناحیهٔ آگوستین، که خودش برداشت دیگری از فیض داشت و آن را امری درونی می‌دانست، برانگیخت. در واقع، به نظر آگوستین، تصدیق «معصومیت نوزادان» مساوی ابطال رابطهٔ بین خدا و انسان‌ها و واهی دانستن رستگاری بود. بنابراین او احساس می‌کرد که پاسخ پلاگیوس فریبکارانه و گول‌زننده است.

از این رو، در سال ۴۱۶، آگوستین شورایی بزرگ از اسقف‌های نومیدیا را در میلویس احضار کرد، و این شورا، به همراه شورای کارتاژ، پلاگیوس و سلستیوس را در نزد پاپ اینوسنت اول تقبیح و محکوم کردند؛ و پاپ سریعاً هر دوی آنها را تکفیر کرد. اگرچه آگوستین اساساً یک الاهی‌دانِ دلمشغول پاپ سالاری نبود، بلکه بیشتر انسانی بود معتقد به اقتدار اسقف‌ها ــ همان‌طور که پیش از او سیپریئن چنین بود ــ گفته می‌شود تفسیر او از این عمل بدین صورت بوده است که «رم سخن گفته است؛ پس مسئله فیصله یافته است» (البته این عبارت بدین شکل در مکتوبات او وجود ندارد).(۱۲) اما البته این قضیه نیز از طریق اعلامیهٔ رم فیصله نیافت. پلاگیوس از طریق دو شورای رومی، حکم اعاده حیثیت گرفت؛ اما مجدداً یک شورای کارتاژی او را محکوم کرد و اینجا باز مداخلهٔ آگوستین و دوستانش، این بار در محکمهٔ

---

1. Jerome

امپراتوری، بود که منجر به آن شد که پاپ زوسیموس[1] با اکراه تمام ــ به خاطر حکم امپراتوری ــ این دو مدافع اصلی چنین الاهیاتی، یعنی پلاگیوس و سلستیوس، را محکوم کند.

اما حتی آن زمان نیز قضیه خاتمه نیافت؛ زیرا آگوستین در پایان حیاتش به ناگزیر با مدافع پرشور و حرارت آرمان پلاگیوس، به نام جولیان، اسقف ایکلانوم، درگیر شد. جولیان از خانواده‌ای اشرافی و جوان‌تر از آگوستین و پسر اسقفی بود که با دختر یکی از اسقف‌ها ازدواج کرده بود، ولی با وجود این، عمری طولانی را به پارسایی و پرهیزگاری سپری کرده بود. او استدلال‌گرای برجسته‌ای بود که حریف آگوستین می‌شد، و می‌توانست استدلالات محکم و تازه‌ای در حمایت از پلاگیوس اقامه کند. به علاوه، جولیان اوضاع را به نفع خود تغییر داد و آگوستین را به طرفداری از مانوی‌گری متهم ساخت؛ زیرا آگوستین عمل جنسی را که فی‌نفسه خوب تلقی می‌شد، محکوم کرده بود و گناه را گرفتار آمدن انسان در عالم ظلمانیِ ماده که اصولاً شرّ است، تلقی می‌کرد و بر این باور بود که آدمیان تنها از طریق پرهیز از ازدواج و لذایذ جسمانی می‌توانند از آن مخمصه رهایی یابند. افزون بر این، جولیان که به خاطر هواداری از پلاگیوس، در سال ۴۱۹، از ایتالیای جنوبی تبعید شده بود می‌توانست به یونانی نیز خوب سخن بگوید و بر خلاف این فرد «آفریقایی» *(Poenus)* (نامی که جولیان همواره با آن، آگوستین را می‌خواند) نظر خود را به سنّت بسیار آزادانهٔ یونانی در باب ازدواج معطوف دارد؛ سنّتی که رابطهٔ جنسی را برای اکثر مسیحیان امری اجتناب‌ناپذیر می‌دانست و هیچ مشکل اخلاقی در مقاربت‌های جنسی میان زوجین مشاهده نمی‌کرد و این مسئله را منافی با این سخن کتاب مقدس نمی‌دانست که خداوند می‌خواهد همهٔ انسان‌ها سالم و نجات‌یافته باشند. در مقابل این، آگوستین حتی در آخرین اثرش که موفق به اتمامش نشد، موضع سختگیرانهٔ

1. Pope Zosimus

خود را به عنوان آموزهٔ کاتولیک مطرح ساخت: «این دیدگاه کاتولیک است؛ دیدگاهی که می‌تواند خدای عادلی را در کیفرها و عذاب‌های تا بدین حدّ پرشمار و بزرگ کودکان اثبات کند».(۱۳)

اما آیا واقعاً این دیدگاه کاتولیک است؟ در اینجا تفاوت مهم‌تری میان غرب لاتینی و شرق یونانی آشکار می‌شود. آگوستین، همهٔ وجوه مانوی‌گری را رد کرد و بالاتر از همه احساس کرد که آموزه‌های پلاگیوس بخش مهمی از تجربه‌های شخصی‌اش را جریحه‌دار کرده و قلب ایمانش را هدف قرار داده است.

آیا او که بیش از هر کس دیگری در دوران باستان، استعداد تأملات درون‌کاوانه داشت، به واسطهٔ سالیان طاقت‌فرسای پیش از گرویدن به مسیحیت کاتولیک، در اعترافات خود به نحو تجربی توصیف نکرده بود که انسان‌های حقیر با خود چه می‌توانند بکنند؟ و اینکه چقدر اراده‌ها و امیال آنها ضعیف است؛ و اینکه امیال جسمانی که منجر به شهوت جنسی می‌شوند، چقدر انسان‌ها را از تحقق ارادهٔ الاهی محروم می‌سازند؛ چقدر انسان‌ها از آغاز و دائماً به فیض نیاز دارند ــ نه‌تنها بعدها برای تقویت اراده‌هایشان، بلکه همین حالا، برای خود اراده که فی‌نفسه می‌تواند شریر و گمراه‌کننده باشد. از همین جاست که دیدگاه‌های آگوستین درمقابل آرای پلاگیوس مطرح می‌شود:

۸. الاهیات گناه اولیه و تقدیر

مشرکان بسیاری در دوران باستان نیز معتقد بودند که یک گناه بزرگ منشأ اصلی بیچارگی‌ها در جهان است. اما آگوستین با تاریخی کردن، روان‌شناختی ساختن و بالاتر از همه، شهوانی دانستن مسئلهٔ هبوط، این نگرش را برجسته کرد. به نظر او، انسان‌ها از آغاز و به طور عمیق، باگناه آدم تباه و آلوده شده‌اند: «در او همه گناه کرده‌اند» (رومیان ۱۲:۵). *in quo* این همان چیزی است که آگوستین در ترجمهٔ لاتینی کتاب مقدس در آن زمان یافت و مرجع عبارت

«در او» را آدم دانست. اما متن یونانی فقط «*eph'ho'*» را دارد، به معنای «زیرا» (یا از این لحاظ) همه گناه کردند! بنابراین آگوستین از این عبارت **رساله به رومیان** نه‌تنها گناه اولیهٔ آدم، بلکه **گناه اولیه**‌ای را فهمید که هر انسانی از زمان تولد آن را به همراه دارد و گویی آن را به ارث برده است ــ این است دلیل اینکه چرا همهٔ انسان‌ها دارای روح و جسمی آلوده و محکوم به مرگ‌اند.

از این بدتر، آگوستین به خاطر تجربهٔ شخصی‌اش از قدرت جنسی و گذشتهٔ مانوی‌گری‌اش ــ بر خلاف پولس که حتی واژه‌ای در این باب ننوشت ــ این انتقال **'گناه اوّلیه'** را **به عمل جنسی** و امیال 'خودخواهانه' و شهوت، که در عمل جنسی بروز پیدا می‌کند، مرتبط می‌سازد. آگوستین، به طور کلی، میل جنسی را درست در کانون طبیعت انسان قرار می‌دهد. و کدام الاهی‌دانی، در واقع، در این باب چیزی بیش از آگوستین فهمید؟ چه کسی بهتر از آگوستین می‌تواند آنچه را در درون مردم می‌گذرد، توصیف کند؟ همهٔ اینها در تفسیر او از کتاب مقدس تأثیرگذار بودند؛ زیرا آگوستین، برخلاف بیشتر نویسندگان یونانی و سوری، لحظهٔ گناه را بعد از اولین سقوط، به لحاظ روان‌شناختی نوعی شرم جنسی که به وضوح احساس می‌شود می‌داند ــ همین یعنی کیفر گناه! بدین ترتیب، فساد موروثی طبیعت انسان از زمان هبوط آدم، خود را مخصوصاً در اختلالی همیشگی که معلول میل جنسی بوده است، آشکار می‌کند. این میل جنسی، به‌ویژه در آغاز و نقطهٔ اوج خود، و بلکه در خواب و رؤیاها، موجب از دست رفتنِ مهارِ اراده می‌شود.(۱۴) البته (آن‌طور که مانویان اعتقاد داشتند) نفس امور جنسی شرّ نیست، بلکه نبود ضبط و مهار شرّ است (نظر آگوستین چنین است). حتی نوزاد نیز معصوم نیست، بلکه در گناه متولد می‌شود؛ اگر قرار نیست ملعون ابدی باشد، نیازمند رهایی از گناه اولیه است و راه رهایی، غسل تعمید است. از این روست که در هر حال باید مراسم غسل تعمید را برای هر نوزادی اجرا کرد. به نظر آگوستین، نه‌تنها جوانان، بلکه پیران و متأهلان نیز باید در برابر امیال جنسی مجدّانه «عفّت» بورزند و با

اوهام جنسی که دائماً بر انسان هجوم می‌آورند، مقابله نمایند. در اینجا می‌خواهیم این مسئله را روشن کنیم که هیچ نویسنده‌ای در عهد باستان، تا این حد، میل جنسی را در کانون تحلیل روان‌شناسانه قرار نداده است.

اما این تلاش برای چاره‌جویی، مسئلهٔ دیگری را پیش می‌کشد: اگر بگوییم این خدا همان خدایی است که همهٔ امور خیر را در انسان‌ها (انسان‌هایی‌که فی‌نفسه فاسق‌اند) پدیدمی‌آورد، آنگاه **مسئله فیض واختیار** مطرح می‌گردد. اگر هرچیزی ازطریق فیض خدا اتفاق می‌افتد وخود ارادهٔ خیر را نیز باید فیض خداوند عطا نماید، آنگاه اختیار انسان چه می‌شود؟ آگوستین عقیده داشت که اختیار انسان موجب برانگیختنِ فیض خدا نمی‌شود، بلکه برعکس، فیض خداست‌که نخست ارادهٔ انسان را به‌سمت اختیار و آزادی سوق می‌دهد. فیض اکتسابی نیست، بلکه اعطایی است و فیض خداست که همه چیز را در آدمیان فراهم می‌آورد و یگانه مبنای نجات بشر است. این موهبتی که به رایگان عطاشده، پیوسته و تا پایان عمر، مورد نیاز انسان‌ها، اما مستلزم مشارکت و همکاری دائمیِ آنهاست.

اما در این صورت، چرا بسیاری از انسان‌ها نجات نمی‌یابند و رستگار نمی‌شوند. آگوستین هر چه در این بحث تحقیق می‌کرد، دیدگاهش استحکام بیشتری می‌یافت، کما اینکه از اعتقاد او نسبت به آموزه‌های **تقدیر دوگانه**، یعنی تقدیر به سعادت یا شقاوت، به روشنی پیداست.[۱۵] خدا برای اینکه خلأ ایجادشده به واسطهٔ هبوط فرشتگان را با موجودات عاقل دیگری پر کند (در اینجا آگوستین آشکارا کوشید رهیافت مانوی‌گری را برگزیند، نه رهیافت اوریگنی را) شمار اندکی از مردم را از پیش مشمول رحمت، و برعکس «انبوهی را مشمول شقاوت» و بدبختی قرار داده است.

ـ **رحمت** خدا در **نجات** انسان‌ها متجلی می‌شود؛ رحمتی که رستگاری ابدی‌را بدون‌هیچ‌گونه چشمداشتی عطا می‌کند (با درنظرگرفتن قابلیت‌های انسانی).

ـ اما عدالت خدا در طرد گروه زیادی از انسان‌ها نشان داده می‌شود. خداوند شرّ را اراده نمی‌کند، اما آن را (به سبب اختیار انسان) مجاز می‌دارد، ولذا انسان‌ها را به حال خود رها می‌سازد تا راهشان را در مسیر شقاوت ابدی طی نمایند. ببینید این‌نظر چقدر بانظریهٔ اوریگن تفاوت‌دارد! این نظریه‌ای هراس‌انگیز از سعادت و شقاوت است که فکر کالون را تا پایان عمر به خود مشغول داشت. این آموزه پرسش‌هایی را برمی‌انگیزد.

۹. پرسش‌های انتقادی از آگوستین

شکی نیست که بخش زیادی از اعتبار و شهرت آگوستین به این مربوط است که الاهیات غرب را توأم باگرایش آن الاهیات به درستکار بودن از راه اعمال، به سمت پیام آمرزیدگی پولس ــ که موضوعیت خود را با هضم مسیحیت یهودی در مسیحیت یونانی از دست داده بود ــ سوق داد و بدین سان اهمیت فیض را آشکار ساخت. در حالی که الاهیات شرق همیشه رنگ و لعاب یوحنّایی داشت و تا حد زیادی اکثراً مسئلهٔ آمرزیدگی پولس را با نظریهٔ مخالف آن در حمایت از خداگونه شدن انسان‌ها نادیده می‌گرفت، آگوستین عملاً فیض را بر مبنای تجربیات خود و مطالعات عمیقش از پولس، درون‌مایهٔ اصلی الاهیات غربی قرار داد و نیز بخش زیادی از صورت‌بندی‌های دقیقاً لاتینی را در این قلمرو بنا نهاد. آگوستین علیه اخلاق‌باوری گسترش‌یافته در کلیسای کهن لاتینی، که تا حد زیادی بر توفیقات و دستاوردهای بشری بنا شده بود، چگونگی ابتنای هر چیزی بر فیض خدا را نشان داد: «چه دارید که دریافت نکرده باشید.»[۱۶] لذا مطابق نظر آگوستین، مسیحیت باید خود را نه صرفاً به عنوان دین اعمال و شعایر، بلکه به عنوان دین فیض نمایان سازد.

این دستاورد بزرگ کار آگوستین، اغلب مورد تحسین قرار گرفته است و نیازی به تأکید بیشتر در این زمینه نیست. در واقع، ارزیابی این کار دوران‌ساز

و آن همه مطالب خلّاق تاریخ‌ساز، پرمغز، درخشان و حرکت‌آفرینی که او در مورد سعادت‌طلبی انسان و وضعیت او در جهانِ تحت حاکمیت گناه و فیض نگاشت و نیز ارزیابی همهٔ اندیشه‌های ژرف او در باب زمان و ابدیت، معنویت و تقوا و نفس انسان و تفویض امور به خدا، کاری است که انجام دادنش ناممکن می‌نماید. ما باید در چارچوب تحلیل پارادایمی خود توجه اصلی را به بیان تفاوتی معطوف کنیم که تدریجاً میان معنویت مسیحی با مُهر و نشان یونانی‌مآبی و معنویت با مُهر و نشانِ لاتینی، و نیز در تغییر پارادایم کلیسای یونانی اولیه به پارادایم قرون وسطایی لاتینی پدیدار شد. بدین‌سان، آنچه در اینجا باید به آن بپردازیم، نه کل وسعت و عمق محتوای الاهیاتی کار آگوستین، بلکه تغییرات پارادایمی این الاهی‌دان بزرگ است که می‌توان ردپای آن را در قرون وسطا و بحران‌های آن، نهضت اصلاح دینی و روزگار جدید مشاهده کرد. اکنون شکی نیست که همان آگوستین که برتری اراده و عشق را در مقابل اولویت یونانی عقل مطرح می‌کند و در وصف عشق این‌چنین سخاوتمندانه می‌گوید که «عاشق شو و آنچه می‌خواهی بکن»،(۱۷) و نیز آگوستینی که آن‌چنان پرمایه و سخاوتمندانه در وصف فیض خداوند می‌نویسد، مسئول تحولات بسیار مسئله‌سازی است که در کلیسای لاتین در این سه موضوع سرنوشت‌ساز پدید آمد:

الف) **سرکوب میل جنسی** در الاهیات و کلیسای غرب. آگوستین بیش از دیگر الاهی‌دانان لاتین (همانند جروم) به تساوی مرد و زن (دست‌کم از نظر روحی و به حسب هوش عقلی) تأکید کرده است؛ زیرا هر دو بر صورت خدا هستند. اما در عین حال، او بر وابستگی فیزیکی زن (که در آن زمان رایج بود) تأکید کرد. مطابق سفر پیدایش، زن از مرد و برای مرد ساخته شده است.(۱۸) به طور کلی، نظریهٔ آگوستین در مورد میل جنسی و گناه به صورت یک مسئله باقی می‌ماند. این نظریه چنان برای او مهم بود که حتی در هفتاد سالگی، نامه‌ای به اسقف اعظم، آتیکوس اهل قسطنطنیه، جانشین یوحنّای

زرین‌دهان، نوشت (این نامه اخیراً کشف شده است) و چکیدهٔ نظر خود را این‌چنین مطرح کرد:

«میل (مقصود او از میل، همان میل جنسی شیطانی است) عبارت است از چیزی که به نحوی کاملاً کورکورانه و هوسناک به امور روا و ناروا معطوف است و با میل به ازدواج که باید بر چنان میلی مبتنی باشد، مهار می‌شود و میل به ازدواج، آن تمایل شهوانی را از امور ناروا باز می‌دارد ... هر انسان عفیف و پاکدامنی باید با این سائقه که با **قانون عقل** در تضاد است، مبارزه کند. زوجین می‌توانند از میل شهوانی به درستی استفاده کنند؛ اما برای مردان و زنان مجرد بهتر آن است که با ریاضت نفس، هیچ‌گاه از این میل استفاده نکنند. این میل آنگاه که در بهشت توأم با آرامشی شگفت‌انگیز وجود داشته است، هرگز فراتر از فرمان اراده نمی‌رفته ... و هرگز با تصور لذایذ نامناسب و ناروا خود را بر عقل و ذهن تحمیل نمی‌کرده است. در آنجا هیچ ضرورتی وجود نداشته است که این میل را با خویشتن‌داری متأهلانه مهار کنند و یا از راه ریاضت با آن مبارزه نمایند؛ این میل، عندالاقتضا با کمال آسودگی و آرامش، تابع عمل بی‌ریای طاعت و بندگی بوده است».[۱۹]

از دیدگاه آگوستین، آشکار بود که‌آمیزش جنسی تنها باید برای زاد و ولد صورت گیرد؛ استفاده از لذت جنسی به خاطر خود لذت جنسی، گناه محسوب می‌شود و باید سرکوب شود. برای او غیرقابل تصور بود که لذت جنسی حتی بتواند رابطهٔ بین همسران را تقویت کند و عمق بخشد. این میراث آگوستینی در مورد تحقیر میل جنسی، بر مردان و زنان قرون وسطا، نهضت اصلاح دینی و بعد از آن، بسیار گران آمد و هنوز هم در روزگار ما، یک پاپ این نگرش را به طور جدی مطرح می‌کند که یک مرد حتی در ازدواج ممکن است به طرزی غیرعفیفانه و آلوده به گناه به همسرش نگاه کند، اگر صرفاً به قصد لذت چنان کند ... .

ب) **شیءانگاری فیض**[1] در الاهیات و دینداری غرب. در حالی که در شرق، راجع به «فیض مخلوق» هیچ اندیشه‌ای متناظر با آموزهٔ غرب لاتین دربارهٔ فیض مطرح نشد و علاقه‌ها تماماً بر خداگونه شدن مطلوب آدمیان و «جاودانگی» و «ناپایداری» آنها متمرکز بود، ترتولیان پیش‌تر فیض را نه از منظر کتاب مقدس، یعنی به مثابه مشیت و تقدیر خداوند دربارهٔ گناهان، بلکه (به تبع اندیشه‌های رواقیان) آن‌را همچون نیرویی در انسان‌ها، یعنی نیرویی قدرتمندتر از طبیعت، تلقی کرد (اختلاف میان طبیعت و فیض اولین بار در اندیشه‌های ترتولیان پدیدار شد).

از این رو، برای آگوستین نیز «فیض آمرزش» تنها نوعی آمادگی برای «فیض الهام» محسوب می‌شود؛ فیضی که همچون ماده‌ای شفابخش و دگرگون‌کننده و نیروزا در انسان‌ها ریخته می‌شود؛ «القای فیض»[2] چیزی شبیه نوعی سوخت فوق‌طبیعی است که اراده را (که خود به تنهایی ناتوان است) به پیش می‌راند. در اینجا دیگر مراد آگوستین از فیض، خدای زنده‌ای نیست که نسبت به ما بخشاینده است، بلکه «فیض مخلوق» است که متمایز از خود خداست و به نحو مستقلی آفریده شده و معمولاً به آیین‌های مقدس تعلق دارد. هیچ مطلبی در این باب در عهد جدید وجود ندارد، اما الاهیات لاتین و کلیسای قرون وسطا ــ کلیسای فیض و آیین‌های مقدس ـ کاملاً برخلاف الاهیات یونانی، براین موضوع تأکید داشته است.

ج) **دغدغهٔ تقدیر الاهی** در دینداری غربی. در حالی که آبای کلیسای یونانی به توانایی تصمیم‌گیریِ انسان، چه قبل و چه بعد از واقعهٔ هبوط، قائل بودند و به تقدیر نامشروط الاهی دربارهٔ سعادت یا شقاوت اعتقاد نداشتند، افرادی مثل اوریگن و پیروان مکتب او می‌خواستند همه چیز را با هم مربوط و منطبق سازند، همچنان که آگوستینِ پیر متأثر از افکار اوریگن، در واکنش شدید علیه مکتب پلاگیوس، یک مفهوم اسطوره‌شناختی مانوی را برگرفت و

1. reification
2. gratia infusa

افزون بر آن، مفهوم جهان‌شمول بودن مسیح را از میان برد. او به روشی کاملاً غیر پولسی و به نحوی موردی، گسترهٔ مصداقی پاره‌ای از عباراتِ موجود در رساله به رومیان دربارهٔ بنی‌اسرائیل و کلیسا را تنگ‌تر کرد.(۲۰) این چه نوع خدایی است که از پیش برای انسان‌های بی‌شماری، از جمله اطفال تعمیدنشدهٔ بی‌شمار، به خاطر «عدالتش»، شقاوت و بدبختی ابدی را (هرچند به شکل ملایم‌تری) مقدّر کرده است؟

یوحنّای زرین‌دهان، که از متکلمان معاصر آگوستین بوده، صراحتاً تأکید کرده است که اطفال معصوم‌اند؛ چراکه در جامعهٔ او برخی بر این باور بوده‌اند که آنها می‌توانند با سحر و جادو کشته شوند و ارواحشان به تصرف شیاطین درآیند. اما آگوستین نیز در به وجود آوردنِ هراس از شیاطین در کلیسای غرب سهم عمده‌ای داشت. نظریهٔ تقدیر الاهی او، گرچه پیش‌تر از طرف وَنسان اهل لرنس[1] به عنوان بدعت (در مقابل این اصل کاتولیکی که «آنچه همواره همگان در همه جا بدان ایمان آورده‌اند») انکار شد ولذا هیچ‌گاه تماماً از طرف کلیسای قرون وسطا پذیرفته نشد، برای بسیاری از مردم، از جمله مارتین لوتر، نوعی نگرانی از رستگاری ارواحشان ایجاد کرد که با پیام مسیح دمساز نیست، و ناقض ارادهٔ کلی خدا برای نجات و رستگاری است. حتی آنری مارو،[2] آباءشناس فرانسوی، که معمولاً گفته‌های آگوستین را به شیوه‌ای منصفانه تفسیر می‌کند، نمی‌تواند از گفتن این سخن اجتناب کند که: «اگر غالباً خطاهای بزرگی تفکر واقعی آگوستین را کژ و نادرست جلوه داده است، چنان‌که از تاریخ تأثیرگذاری‌های او پیداست، مسئولیت بخش زیادی از این امر به عهدهٔ خود اوست».(۲۱)

د) برداشت نو از آموزهٔ تثلیث: گرچه آگوستین در برانگیختن حیات مسیحیِ «تودهٔ مردم» در جهان یا دینداری جهانی تلاش چندانی نکرد، اما الاهیات او حاوی بخش قابل توجهی ازاندیشه‌های نظری دربارهٔ خداست؛

---

1. Vincent of Lerins
2. Henri Marrou

زیرا آگوستین نه‌تنها در مسائل مربوط به اخلاق جنسی یا الاهیات فیض و آیین‌های مقدس، بلکه درآموزهٔ خدا و فراترازآن، بازاندیشی سنّت‌مسیحیِ تثلیث، که در آن او از گفته‌های اوریگن دربارهٔ یگانگی و سه‌گانگی در خدا فراتر می‌رود، سخنان کاملاً تازه‌ای باب کرد. خلاصهٔ کلام اینکه:

ــ یونانیان بر حسب **خدای واحد و پدر یگانه** می‌اندیشیدند. پدر، همان «**خدای واحد**» است، یعنی یگانه و تنها اصلِ الوهیت، که همچنین آن خدای واحد، آن الوهیت را به پسر («خدا از خدا و نور از نور») و سرانجام همچنین به روح‌القدس می‌دهد. آنها مانند سه ستاره‌اند؛ یکی پس از دیگری، هر کدام به دیگری نور می‌دهد، اما ما تنها یکی را می‌بینیم.

ــ اکنون آگوستین با **یک طبیعت یا جوهر الاهی واحد**، و یک ذات، جلال و عظمتِ الاهی واحد که در هر سه شخص مشترک است، آغاز می‌کند. برای آگوستین نقطهٔ آغاز و مبنای آموزهٔ تثلیث، این طبیعت واحد الوهی است که از نظر او اصل و مبدأ وحدت پدر، پسر و روح القدس است؛ طبیعت واحدی که در آن، این سه، تنها به عنوان روابط ازلی از هم تفکیک می‌یابند (این سه، مبنای حیات در خداوندند): پدر، خود را در پسر، و پسر خود را در پدر می‌شناسد و از این رابطه، روح القدس به مثابه عشق و محبتی متشخص نشئت می‌گیرد. بنابراین آگوستین به مبدأ دوگانه‌ای برای روح‌القدس معتقد است: الحاقیهٔ بعدی و مشهورِ لاتینی بر اعتقادنامهٔ نیقیه، یعنی «روح القدس از پدر و از پسر (filioque) نشئت می‌گیرد»، که تا به امروز یونانیان آن را بی‌معنا دانسته، رد می‌کنند.

بدین ترتیب، **عبارت‌های سه‌گانهٔ اعتقادی و اساساً سادهٔ** عهد جدید دربارهٔ پدر، پسر و روح القدس، **به‌طور فزاینده‌ای، به شکل تفکر تثلیثی عقلانی** و به صورت «سه مساوی یک است» در آمد. این امر بیشتر شبیه یک ریاضیات تثلیثی والاتر بود؛ اما به رغم تمام تلاش‌هایی که برای ایضاح مفهومی صورت گرفت، تقریباً راه‌حل‌های ماندگاری حاصل نشد. می‌توان پرسید که آیا این

تفکر یونانی ـ لاتینی که از اصل انجیلیِ خود کاملاً فاصله می‌گیرد و جسورانه می‌کوشد تا راز خدا را در بلندی‌های سرگیجه‌آور جست‌وجو نماید، شبیه ایکاروس،[1] پسر دایدالوس،[2] پدر حرفه‌ها و صنایع آتنی، نیست که با بال‌های ساخته‌شده از پر و موم می‌خواست به خورشید برسد؟

امروزه باتوجه به‌عهدجدید، به چیزی بیش از این نیاز نداریم که رابطهٔ میان پدر، پسروروح‌القدس‌را به‌روشی نقّادانه ومتفاوت، برای عصرحاضر تفسیر کنیم. «قلبِ» ایمان مسیحی نظریهٔ الاهیاتی نیست، بلکه اعتقاد به این است که خدای پدر به طریقی انکشافی و رهایی‌بخش، به واسطهٔ فرزندش عیسی مسیح در روح القدس، در ما عمل می‌کند. هیچ نظریهٔ الاهیاتی‌ای این گزارهٔ مبنایی را نباید پیچیده کند، بلکه باید آن را وسیله‌ای برای ایضاح وشفاف نمودن آن درمقابل افق‌های متفاوت فرهنگی تلقی‌کرد.

به بیان کلی، آگوستین بر خلاف اوریگن، هیچ نظام جامعی ساخته و پرداخته نکرد، بلکه یک مفهوم واحد را مطرح ساخت و هنگامی که وی به عنوان اسقف با رویدادی مواجه شد که در آن زمان، نشان‌دهندهٔ بحرانی برای امپراتوری و تغییری در تاریخ جهان بود، هنوز کارش را در باب تثلیث تکمیل نکرده بود. حکایت او چگونه ادامه یافت؟

۱۰. تهدید بزرگ برای امپراتوری

اخبارِ رعب‌آور بی‌سابقه‌ای سراسر امپراتوری را فراگرفت. در ۲۸ آگوست ۴۱۰ م، رم که «جاودانه» می‌شود ــ و حتی مسیحیان آن را «رم جاوید» می‌نامیدند ــ به دستور آلاریک‌شاه،[3] رهبر ارتش گوت‌های غربی،[4] که برای سرزمین آبا و اجدادی می‌جنگید، مورد تهاجم قرار گرفت و برای مدتی غارت و چپاول شد. پناهندگانی که به آفریقای شمالی آمده بودند، فجایع

---

1. Icarus
2. Daedalus
3. King Alaric
4. western gothic

وحشتناکی نقل کرده‌اند: افراد زیادی سوزانده شدند؛ زنان مورد تجاوز قرار گرفتند؛ سناتورها به قتل رسیدند؛ ثروتمندان مورد تعقیب و آزار قرار گرفتند؛ خانواده‌ها قلع و قمع شدند، خانه‌ها ویران شدند؛ اشیای قیمتی به وسیلهٔ وحشیان به غارت رفت؛ حکومت قدیمی و مرکز اجرایی جهان غرب به ویرانه‌ای تبدیل شد... . بلاتکلیفی و ناامیدیِ حاصل از قبول شکست، گسترش یافته بود: اگر رم، آن **پایتختِ باستانی، می‌تواند سقوط کند**، پس چه چیزی در امان می‌ماند؟ اوضاع و احوال چگونه می‌توانست به چنین انحطاطی در افتد؟ این فاجعه پاسخ‌های مختلف فراوانی داشت:

۱. پاسخ **روم قدیم مشرک**، یعنی اشراف‌زاده‌های مشرک و تحصیل‌کرده (همراه با دهقانان، یعنی آخرین مشرکان) که به کارتاژ فرار کردند، روشن بود: این امر تلافی خدایان روم بود. مسیحیان مسئول سقوط دولت روم بودند. آنان اندیشهٔ سیاسی و دینیِ امپراتوری روم را تهی و بی‌اثر ساختند و کیش امپراتوری را رد کردند و بدین‌سان اقتدار دولت، قانون و ارتش را از میان بردند. آنان خدایان را بیرون راندند و به جای آنها پرستش خدای مسیحی را برگزیدند و حکومت را تحت‌الحمایهٔ پطرس و پولس و آن همه شهید قرار دادند. امّا اینها آشکارا در برابر قتل، غارت، تجاوز، دزدی و چپاول هیچ محافظتی نکردند.

۲. پاسخ **روم جدید مسیحی** این بود که: این مصیبت، کیفر خدا بود. به نظر بیزانسی‌ها،[1] روم قدیمْ مسیحا و پسر خدا را توسط حاکم خود در اورشلیم به صلیب کشید و تا قرن‌ها پیروانش را آماج شکنجه‌های خونین قرار داد و حتی وقتی مسیحی شد، باز تا پایان، نسبت به شرک و بت‌پرستی در سراسر قلمرو خود با تسامح برخورد می‌کرد. این روم دوم و جدید، یعنی بیزانس مسیحی، که مدت‌ها پیش جایگزین روم قدیم شده بود، اینک به سبب سیاستی غلط و باوری نادرست، در نهایت، سزاوار چنین عقوبتِ سختی بود.

---

1. Byzantines

۳. **پاسخ آگوستین:** وی به عنوان چهره‌ای آفریقایی و لاتینی، وجود و اسطورهٔ روم دوم را نادیده گرفت و لذا در مجموع، هیچ‌وقت به این امپراتوری مسیحی توجهی جدی معطوف نداشت. او در آخرین اثر بزرگ خود، به نام در باب «**شهر خدا**» پاسخ بسیار دقیقی ارائه کرد (نباید فراموش کرد که اینجا اصطلاح «شهر» در اصل، معادل «دولت» در عصر جدید است و این اصطلاح جدید در آن زمان وجود نداشت). چراکه وقتی نامه‌های سرگشاده و خطابه‌های او، تأثیر چندانی حتی در فضای کارتاژ نداشت، **مارکلوس**،[1] دوست آگوستین که در کارتاژ وکیل و محضردار بود، از وی خواست که اثر جدی‌تری به خاطر آن همه نقد کفرآمیز و آن همه عجز و ناتوانیِ موجود در میان مسیحیان ارائه کند. آگوستین این دعوت را اجابت کرد و اکنون با دقت تمام، اثر بزرگ جدیدی راکه در چند مرحله منتشر شد، طراحی کرد: بیست و دو کتاب شهر خدا، که وی بخش زیادی از دو دههٔ آخر عمر خود را (۴۱۳ـ۴۲۶/۷) صرف آن کرد. او بیشتر نوشته‌های ضد پلاگیوسی خود را در این دوره نوشت.

ده کتاب نخست، که با شتاب نوشته شده، به آرای **مدافعه گرانه وجدلی** اختصاص دارد. مشرکان واقعاً باید درمی‌یافتند که خدایان روم قدیم همواره نمی‌توانستند قحطی، بیماری‌های واگیر و جنگ‌ها را از روم دفع کنند ــ در این مورد می‌توان جنگ‌های کارتاژی[2] یا جنگ‌های داخلی روم را مثال زد. می‌توان رفتار آلمانی‌های مسیحی را، در مقایسه با رفتار خشن رومیان مشرک، ملایم تلقی کرد. در واقع، می‌توان کل تاریخ روم را از آغاز، رشته‌ای طولانی از اعمال و حوادثی خشونت‌آمیز دانست که با برادرکشیِ رموس[3] به

1. Marcellus

۲. Punic؛ مراد از «جنگ‌های کارتاژی» سه جنگی است که میان روم و کارتاژ در گرفت و در آنها سرانجام غلبه با روم بود (۲۶۴ـ۲۴۱، ۲۱۸ـ۲۰۱ و ۱۴۹ـ۱۴۶ قبل از میلاد) م.

3. Remus

وسیلهٔ رمولوس[1] آغاز شد، و چون هیچ شرافت و عدالتی در آن رشتهٔ طولانیِ حوادث وجود ندارد به هیچ وجه با آرمان دولت، آن‌گونه که سیسرو در جمهوری[2] توصیف می‌کند، همخوانی ندارد. هدف دولت صیانت از صلح در نظامی است که مبتنی بر عدالت است. بدون تردید، آنچه آگوستین در اینجا عرضه می‌کند اسطوره‌زدایی جسورانه و بی‌سابقه‌ای از تاریخ روم است که در تأیید آن سخنان فراوانی از نویسندگان رومی نقل شده است.

اما نکتهٔ دیگری هست و آن اینکه آگوستین، در همان حال، به **اسطوره‌زدایی از خدایان کهن** نیز می‌پردازد، که خلاصهٔ همهٔ آرای مدافعه‌گرانهٔ قبلی است. نه مسیحیان را می‌توان موجب سقوط روم دانست و نه خدایان را علت سربلندی آن قلمداد کرد. فضیلت‌های رومیان باستان، با همهٔ دو وجهی بودنشان، سبب سقوط یا سربلندی آنها بوده است. خدایان نه‌تنها ضعیف‌اند، بلکه اساساً وجود ندارند. توانایی‌های آنها به دلخواه و به نحو متناقضی تقسیم می‌شوند. به بیان دیگر، آگوستین به واسطهٔ تمایزی که وارو[3] میان دین شاعرانه،[4] دین سیاسی[5] و دین طبیعی[6] قائل می‌شود، چنان تخریب انتقادی فراگیری نسبت به اعتقاد یونانی ـ رومی به خدایان به عمل آورد که این کار او هر نوع دفاع دیگری را در آینده بی‌وجه ساخت.

اما آگوستین همچنین به مسیحیانی توجه کرد که در تبلیغ خود علیه کفار، غلب به طور ناشایستی از خدای مسیحی دفاع می‌کردند. خدایی که مسیحیان به آن باور دارند، هیچ جا وعده نداده که از دارایی و سعادت مردم در این جهان حفاظت می‌کند تا انسان‌ها را از هر بدبختی و مصیبت خارجی در امان دارد. کسی که معتقد است واقعاً اعتقادی به خدا ندارد، معنای زندگی‌اش را نیز می‌فهمد. این معنا را تنها کسی درمی‌یابد که در محضر خداوند خاضع است:

---

1. Romulus
2. *De Republica*
3. Varro
4. Poetic religion (religio civilis)
5. Varro (religio fabulosa)
6. Poetic religion (religio naturalis)

این افراد در مسیر زندگی خود ممکن است نتوانند همواره رنج را از خود دور کنند، اما می‌توانند آن را تحمل نمایند. اولاً عاقبت کار، رهایی از همهٔ رنج‌ها و تحقق صلح ابدی خواهد بود. ثانیاً رنج تا همین حد می‌تواند مایه تزکیهٔ انسان باشد و لذا او را در طریق طلب خدا، نه‌تنها به خاطر امور و امتیازات دنیوی، بلکه به خاطر خود خداوند، یاری دهد. بدون شک آگوستین در جریان کار خود، در پی ارائهٔ نوعی نظریهٔ عام **عدل الاهی**، به منظور توجیه و مبرّا دانستن خدا در مواجهه با همهٔ ابتلائات لاینحل این زندگی نبود، بلکه همهٔ آن کوشش‌ها با هدف تقویت اعتماد و ایمان مطلق به خداوند انجام می‌گرفت.

۱۱. معنای تاریخ چیست؟

دغدغهٔ آگوستین، سرنوشت انسان‌ها و در واقع، سرنوشت نوع بشر است. از این رو، دفاعیه‌پردازی وی در دوازده کتاب پایانی، به صورت **تفسیر** فراگیری از **تاریخ** درمی‌آید: مبارزه میان دولت زمینی،[1] دولت دنیوی و شهروند دنیوی از یک طرف، و شهر خدا،[2] دولت خدا و شهروند خدا از طرف دیگر. جدال و کشمکش عظیم میان دولت دنیوی و دولت خدا معنا و مبنای رازآمیز تاریخ را تشکیل می‌دهد که در عین حال، تاریخ رستگاری و شقاوت است. آگوستین در ابتدا خاستگاه و آغاز این جدال و کشمکش، و سپس گسترش آن در هفت دوره، و سرانجام نتیجه و هدف آن را توصیف می‌کند.

خاستگاه این دو جامعهٔ مدنی در اعصار اولیه نهفته است؛ زمانی که خیانت فرشتگان مغرور منجر به دومین امپراتوری، یعنی دولت شیطان، در کنار دولت خدا شد. در نتیجه، جای خالی فرشتگان هبوط کرده با نسل بشر پر شد تا اینکه از نو تعداد شهروندان خدا کامل گشت. اما به واسطهٔ گناه اولیهٔ آدم، که فی‌نفسه هم شامل شهر خدا و هم شهر این دنیا می‌شود، گناه فرشته‌ای مغرور و متکبر تکرار شده است، به طوری که اکنون در میان انسان‌ها نوعی دولت

1. earthly state (Civitas terrena) 2. City of God (Civitas Dei)

دنیوی زمینی در مقابل دولت خداوند برپا شده است. اولین نمایندگان آن، از یک سو هابیلِ عادل، و از سوی دیگر قابیل، بانی شهرها و قاتل برادرکش بود؛ سپس بنی‌اسرائیل و جهان مسیحی؛ آنگاه اورشلیم شهر خدا و بابل شهر این جهان؛ و سرانجام در آخرالزمان، رم یعنی بابل جدید، و کلیسای کاتولیک بود. چنین است که شهر خدا و شهر این دنیا درست از آغاز متفاوت‌اند:

ــ پروردگار و حاکم آنها متفاوت است: در یک سو خدا، و در سوی دیگر خدایان و شیاطین.

ــ شهروندان آنها متفاوت‌اند: در یک سو ستایشگران برگزیدهٔ خدای حقیقی واحد، و در سوی دیگر ستایشگران ناشایست خدایان و متکبران.

ــ نگرش بنیادی آنها متفاوت است: در یک سو عشق خدا، که ریشه در تواضع دارد و مایهٔ تنفر از نفس می‌شود، و در سوی دیگر خودستایی، که ریشه در تکبر دارد و مایهٔ بیزاری از خداست.

بنابراین اکنون هم تاریخ جهانی و هم تاریخ افراد در شش دوره تداوم می‌یابد که به تقلید از هفتهٔ آفرینش، که در تاریخ جهان یک هفتهٔ جهانی می‌شود، شکل گرفت. جهان از آغاز خلقتش، شش مرحلهٔ جهانی را پشت سر گذاشته است. از این رو، به نظر آگوستین، ناپایداری فرهنگ‌ها، واقعیت گسست‌ها در دوره‌ها و «تغییر پارادایم‌ها»، بر اساس کتاب مقدس هویدا بود. با عیسی مسیح، پروردگار شهر خدا به صورت جسمانی در جهان پدیدار شده بود؛ یعنی خدا ـ انسان، به عنوان نقطهٔ اوج تاریخ! از آن زمان به بعد، نوع بشر در ششمین روز هفتهٔ جهانی، یعنی در دورهٔ آخر، و دوره‌ای که در پایان آن روز داوری خواهد رسید، زندگی کرده است. این امر از سقوط آخرین دولت جهانی، یعنی امپراتوری روم پیداست؛ امپراتوری‌ای که با شکنجهٔ مسیحیان، به عنوان حکومت شیطان از چهره خود نقاب برداشت، اما اکنون از آرامشی که دولت خدا نیز از آن بهره‌مند شده، استفاده برده است. خود آگوستین، نسبت به امپراتوری مسیحی بی‌اعتماد بود، زیرا نیروهای مشرک هنوز در آن

فعال بودند. آگوستین به‌ندرت، راجع به آیندهٔ امپراتوری روم (اعم از غرب یا شرق) سخن می‌گوید؛ اما او بر عکس، کاملاً مطمئن است که ملکوت خدا در این عصر زمینی و دنیوی، شکل مادی دارد و آن **کلیسای کاتولیک** است: این کلیسا تجسم عینی و تجلی ملکوت خدا بر روی زمین است؛ اما کاملاً با شهر خدا یکی نیست، زیرا هنوز شهر دنیوی در آن دست‌اندرکار است. به نظر آگوستین، تنها خداست که برگزیدگان را می‌شناسد.

البته آگوستین، مورخ به معنای جدید کلمه نیست، بلکه مفسر الاهیاتی تاریخ است؛ علاقهٔ او اساساً نه به بسط و گسترش نوع بشر، بلکه به بسط و تحقق طرح خداوند است. با این حال، او بر خلاف هومر و ویرژیل، نه به اسطوره‌شناسی تاریخ، بلکه به تاریخ واقعی و عمیق‌ترین ریشهٔ آن نظر دارد. آگوستین به کمک کتاب مقدس و مورخان باستان، می‌خواهد به دو چیز برسد: اولاً، ارائهٔ جزئیات تاریخی متعدد، همراه با همهٔ شباهت‌ها و همانندی‌ها و تمثیل‌ها و سنخ‌شناسی‌های ممکن؛ و ثانیاً، توجه دقیق به ارائهٔ **دیدگاهی معنادار و فراگیر از تاریخ جهان** به مثابه برخورد بزرگ میان ایمان و بی‌ایمانی، تواضع و تکبّر، عشق و ستیز برای قدرت، و سعادت و شقاوت ــ از آغاز زمان تا کنون. در نتیجه، این آگوستین است که اولین **الاهیاتِ تاریخ**[1] را، که الاهیاتی ماندگار است، درمسیحیت پدید می‌آورد ــ که تأثیر عمیقی بر کل الاهیات غربی قرون وسطا و الاهیات نهضت اصلاح دینی تا آستانهٔ سکولاریزه شدن جدید تاریخ بر جای گذاشته است. قبل از آگوستین، در عصر باستان، نه فلسفهٔ تاریخ وجود داشت و نه الاهیات تاریخ. از این رو، آگوستین به طور جدی با این واقعیت مواجه بود که تاریخ در تلقی یهودی ـ مسیحی، که کاملاً از تلقی دایره‌وار هندی و یونانی متفاوت است، حرکتی غایتمند است و از جانب خداوند هدایت و راهنمایی می‌شود: شهر ابدی خدا، ملکوت صلح و آشتی، ملکوت خدا.

---

1. theology of history

بدین صورت، این اثر بزرگ و دشوار تکمیل گردید.(۲۲) اما هنوز دو سال نگذشته بود که آگوستین، که در این میان به خاطر مشکلات پیری، دستیاری با حق جانشینی انتخاب کرده بود، دریافت که واندال‌های آریوسی،[1] که از مجارستان و سیلزیا،[2] درست از طریق اروپا به اسپانیا و خیورالتار[3] آمده بودند، در امتداد ساحل موریتانی در آفریقای شمالی صف‌آرایی کرده‌اند. در سال ۴۳۰ نومیدیا نیز به وسیلهٔ واندال‌ها ویران شد و سه ماه بعد هیپو نیز به نصرف آنها درآمد. آگوستین که در آن زمان ۷۵ سال داشت و دستخوش تب بود، دریافت که مرگش فرا رسیده است. وی مزامیر داوود را نصب‌العین خود قرار داد و روزگار خود را به عبادت سپری کرد. کسی که همهٔ عمر از داشتن دوستانی بر گرد خود لذت برده بود و هیچ‌گاه تنهایی را دوست نمی‌داشت، اینک می‌خواست تنها بمیرد. پیش از آنکه واندال‌ها بتوانند حلقهٔ دفاع را بشکنند، در ۲۸ آگوست ۴۳۰ ـ درست بیست سال پس از فتح روم به دست گوت‌ها ـ رهبر الاهیاتی و معنویِ بی چون و چرای آفریقای شمالی از دنیا رفت. آن زمان، سلطهٔ روم بر جهان نیز از میان رفته بود، اما الاهیات آگوستین بر آن شد تا تاریخ جهان را در قارهٔ دیگری به نام اروپا رقم زند.

تا به‌روزگار ما، این الاهی‌دان صاحب‌سبک، به‌رغم محدودیت‌هایش، نه‌تنها معنای تاریخ، بلکه معنای زندگی را نیز به ما یادآوری می‌کند و این زمانی است که او در عبارت پایانی **شهر خدا** یادآوری می‌کند که هفتمین مرحلهٔ جهان، یعنی هشتمین دورهٔ غیرقابل وصف و تعریف‌ناپذیر که در آن خداوند فعل خلّاق خود را به پایان می‌برد، کلیسا به هدف سیر و سلوک خود نایل می‌شود و جهان پروردگار خود را خواهد شناخت: «درآنجا آرام خواهیم گرفت و خواهیم دید؛ ما خواهیم دید و محبت خواهیم ورزید؛ ما محبت خواهیم ورزید و ستایش خواهیم کرد. بنگرید آنچه را، در پایان، بی‌پایان خواهد بود! زیرا چیست فرجام ما جز نیل به ملکوتی که پایانی ندارد؟»(۲۳)

---

1. Arian Vandals
2. Silesia
3. Gibraltar

۴

توماس آکوئیناس

علم دانشگاهی و الاهیات دربار پاپ

گاه‌شمار زندگی توماس آکوئیناس (به روایت جِی.اِی.وایسهایپل)[1]

سال به میلادی	وقایع
۱۲۲۵/۱۲۲۴	تولد در روکاسکا.
۱۲۳۹_۱۲۳۱/۱۲۳۰	ورود به صومعهٔ بندیکتی در مونته کاسّینو.
۱۲۴۴_۱۲۳۹	دانشجو در دانشگاه ناپل؛ مرگ پدر.
۱۲۴۴	ورود به فرقهٔ دومینیکی در ناپل؛ در سفر به پاریس ربوده شد و به قصری خانوادگی برده شد.
۱۲۴۵	بازگشت به فرقه
۱۲۴۸_۱۲۴۵	پاریس: دوران نوآموزی و پژوهش.
۱۲۵۲_۱۲۴۸	کولونی: مطالعه و پژوهش همراه آلبرت کبیر؛ انتصاب به کشیشی.
۱۲۵۶_۱۲۵۲	بازگشت به پاریس: sententiarius

1. J. A. Weisheipl

بزرگ مونته کاسینو بردند. بچهٔ «پیشکشی»! به چه منظور؟ به منظور خدمت به خدا و یادگیریِ مسائل دینی و فکری. امّا، بـه عـلت جـنگ مـیان پـاپ و امپراتور فردریک دوم، ــ کـه در آن خـاندان قـدرتمند آکـوئینی‌ها در جـناح طرفداران امپراتور بودند ــ پدر توماس[1] ناچار شـد کـه پسـرش را بـه ناپل بفرستد، یعنی به کتابخانه‌ی عمومی‌ای که فردریک تأسیس کرده بود، تـا در آنجا در علوم مقدماتیِ دانشکدهٔ ادبیات و علوم انسانی، شامل علوم مقدماتی[2] هفت‌گانه، یعنی دستور زبان، خطابه، جدل (مـعروف بـه عـلوم سـه‌گـانه) و حساب، هندسه، موسیقی و نجوم (معروف به علوم چهارگانه) دورهٔ آموزشی خود را طی کند.

چه چیزی توماس را بر آن داشت تا به چنین مطالعاتی سوق داده شود؟ او می‌خواست رسالتی معنوی را در پیش گیرد؛ به بیان دیگر او صـرفاً در صـدد مطالعهٔ [فلسفهٔ] ارسطو نبود، اگرچه در ناپل موفق به شناخت فلسفهٔ طبیعی او، و به احتمال زیاد، مابعدالطبیعهٔ او شد؛ و این زمانی بود که هنوز این مـطالب برای دانشجویان پاریس حوزهٔ ممنوعه مـحسوب مـی‌شد. تـوماس بـا ایـن آمادگی در نوزده سالگی تصمیمی گرفت که پیامدهای عظیمی در زندگی‌اش داشت. وی در سال ۱۲۴۴ وارد فرقهٔ دومینیکی[3] شد و بدین طریق زندگی بر طبق انجیل را برگزید. او به علت این انتخاب مجبور بود همچون فرانسیسِ آسیزی[4] در برابر مخالفت شدید خانوادهٔ مقتدرش ایستادگی کند: آنها ترجیح می‌دادند که اگر او قصد داشت راهب شود، رئیس دیر ثروتمند مونته کاسینو شود. حتی برادرانش وی را در سفر به پاریس ربودند و به قصری خانوادگی بردند. توماس حدود یک سال نه‌تنها در برابر اغوای یک روسـپیِ دربـاری، بلکه در برابر فشار مداوم نزدیکانش مقاومت کرد.

او موفق شد. اما نمی‌خواست زندگی‌اش را با تهذیب نفس در صومعه‌ای

---

۱. در متن انگلیسی اشتباهاً به جای «پدر توماس» نوشته است: «توماس». م.

2. artes liberals

3. Dominican

4. Francis of Assisi

فئودال و دورافتاده سپری کند؛ مکانی که فرد از طریق سوگندِ ماندگار شدن در دیر،[1] مجبور به ماندن در آن می‌شد و تحت مرجعیت قیم‌مآبانهٔ رئیس دیر محدود می‌شد؛ و نیز نمی‌خواست که در سایهٔ یک کلیسای جامع، به عنوان کشیش، زندگی راحت و مرفهی مطابق با قوانین خاص داشته‌باشد. اگرچه وی در خانواده‌ای اشرافی و زمیندار متولد شده بود، اما مجذوب 'زندگیِ رسولیِ' **سائلان**، به خصوص فرقهٔ فرانسیسی‌ها[2] و دومینیکی‌ها شده بود. «سائلان» نام مشترک تمام فرقه‌های سائل (برگرفته از کلمهٔ لاتین mendicare به معنای گدا) است. آنها جامعه‌ای کاملاً مردمی و بین‌المللی متشکل از افراد هم‌عقیده تشکیل داده بودند، و البته روشن بود که توماس دقیقاً در جست‌وجوی این‌گونه زندگی بود: یعنی گونه‌ای دیگر از زندگی در جهانی دیگر.

اما این **جهان دیگر**، چه نوع جهانی بود؟ باید روشن کنیم که آن زمان، زمانِ گذار بود: گذار از **وفاداری** فئودالی که در آن، وظیفه و سوگند وفاداری موجب می‌شد تا افراد شخصاً به ارباب و زمین‌دارشان متعهد شوند، به نوعی زندگی اشتراکی، یعنی نوعی جامعهٔ همسو، که در آن شهروندان در چارچوب صنوف و انجمن‌های خود از حقوق و آزادی‌های خویش برخوردار بودند. در چنین موقعیتی، مسلک‌های ضدفئودالی که به تبع نهضت سائلان پدید آمده بودند، می‌توانستند مقدورات و امکانات کاملاً متفاوتی، حتی برای نجیب‌زادهٔ جوانی چون توماس، فراهم آورند. فرد می‌توانست به شهرهای بزرگ و مراکز اقتصادی و علمی تازه‌تأسیس برود و خود را به لحاظ معنوی در آنجا مشغول سازد. این امر خصوصاً در مورد مراکز دارای روح اروپایی، که بین قرن هفتم و اواسط قرن سیزدهم از مدارس شهری (نه مدارس سنّتی، رهبانی و فئودال دور از شهر) سر برآوردند ــ یعنی دانشگاه‌ها ــ صدق می‌کرد. در این مدارس خصوصی، محققان گرد هم می‌آمدند و دانش‌پژوهان مناطق مختلف برای استماع سخنرانی استادان مشهور اجتماع می‌کردند: برای

---

1. Stabilitas loci

2. Franciscans

اولین بار مجمع آزاد معلمان و دانش‌آموخته‌ها به وجود آمد که در آن، گاه حتی افراد محصّل حق انتخاب رئیس را داشتند. علاوه بر این، به زودی چنین دانشگاه‌هایی در بسیاری از شهرهای اروپایی پدیدار شدند، از جمله در شهرهای بولونیا،[1] پاریس، آکسفورد، کمبریج، پادوا،[2] ناپل و سالامانکا،[3] که کادر آموزشی آنها الگوی دانشگاه‌هایی شدند که به تازگی در امپراتوری آلمان از جمله در پراگ، کراکوف،[4] وین، هایدلبرگ،[5] کلن و لایپزیک[6] تأسیس شده بودند. آنها موقعیت قانونی نیرومندی داشتند. به علت وجود امتیازات سلطنتی و پاپی، دانشگاه‌ها به‌عنوان مؤسساتی مستقل، دارای مقرراتی مستقل بودند؛ از جمله حق اعطای بورس‌های تحصیلی، معافیت از مالیات، اختیارات قانونی و قضایی خاص خود، مدیریت سالم، آزادی تدریس. تمام این موارد مشروط به آن بود که با اصول اعتقادی کلیسا در تضاد نباشند. پاریس، کلن، مجدداً پاریس، مقرّ پاپ رم،[7] پاریس برای بار سوم و در نهایت، بار دیگر ناپل مکان‌هایی بودند که مراحل زندگی و تدریس توماس در آنها رخ داد.

توماس تصمیم گرفت به فرقهٔ سائلان، که آن را فرقهٔ واعظان[8] نیز می‌نامیدند، بپیوندد. دومینیک اسپانیایی (۱۲۲۱ـ۱۱۷۰) با موافقت پاپ، این فرقه را پایه‌گذاری کرد. این فرقه خطابه‌هایی به سبکِ بدعت‌گذاران (آلبیگاییان،[9] کاتارها[10]) ایراد می‌کردند تا هم این بدعت‌گذاران را مورد حمله قرار دهند و هم به طور کلی به وضع فلاکت‌بار موعظه در کلیسا بپردازند. علاوه بر این، مریدان دومینیک از ابتدا به مطالعات منسجم دانشگاهی توجه و

1. Bologna
2. Padua
3. Salamanca
4. Krakow
5. Heidelberg
6. Leipzig
7. Roman Curia
8. Ordo fratrum praedicatorum
9. Albigensians
10. Catharists

علاقه داشتند؛ توماس نیز همین هدف را داشت. وی اگرچه فقر مطلق را پیشنهاد نمی‌کرد، مجذوب زندگی ساده و فقیرانه شده بود؛ زیرا همان‌گونه که بعدها مطرح کرد، «کمال اساساً مبتنی بر فقر نیست، بلکه مبتنی بر پیروی از مسیح است».(۲) بدین ترتیب، گستره‌ای از شیوه‌های گوناگون پیروی از مسیح، پیش رو بود که شیوهٔ زاهدانه ـ رهبانی فقط یکی از آنها بود.

یکی از موارد مهم در نزد فرقهٔ واعظان، توجه آنها به کتاب مقدس، ویرایش‌های تجدیدنظرشدهٔ کتاب مقدس، کشف‌الآیات کتاب مقدس و تفاسیر کتاب مقدس بود. توماس آکوئیناس نیز در صدد بود تا فعالیت‌های آموزشی خویش را با تفاسیر کتاب مقدس تلفیق کند و مجموعه‌ای کامل از تفاسیر عهد عتیق و عهد جدید را به نگارش درآورد.(۳)

وی در تمام دوران زندگی‌اش، خود را عمدتاً آموزگار کتاب مقدس[1] می‌دانست و علاوه بر این مرتباً در خطابه‌هایش این مطلب را عنوان می‌کرد. این مطلب روشن می‌سازد که مبنای معنوی و روحانی زندگی او مطالعهٔ ارسطو نبود، بلکه پیروی از مسیح بود. این مسئله باعث شد تا توماس حقیقتاً به خاطر ایمان مسیحی، کاملاً در افکار فلسفهٔ باستان غور کند: او همچون پیشینیان بزرگ خود، اوریگن و آگوستین، در صدد بود تا ایمان مسیحی را نه‌تنها با افکار نوافلاطونی، بلکه با افکار ارسطو که چندان «دیندار» نبود، سازگار کند. به همین علت، توماس بعدها مورد انتقاد لوتر و سپس برخی لوتریان قرار گرفت که توماس را بر اساس سخنرانی‌های اصلی و اولیهٔ او نمی‌شناختند. آیا حق با آنان بود؟ باید دقیق‌تر بررسی کنیم.

۲. ارسطو ـ یگانه‌خطر

توماس که استعدادی درخشان داشت، تقریباً خودبه‌خود به سمت رنسانس

---

1. doctor in divina pagina

دوم اوج قرون وسطا، که به دنبال رنسانس کارولنژی[1] اوایل قرون وسطا به وقوع پیوست، کشیده شد. از اینجا می‌توانیم آن نهضت تجدید حیات را که ملهم از حال و هوای عهد باستان بود، درک کنیم، نهضتی که در قرن دوازدهم نه‌تنها ادبیات (اووید[2] و ویرژیل)، بلکه بالاتر از همه، حقوق و سیاست رومی را نیز شامل می‌شد. در آن زمان، یعنی در ثلث دوم قرن سیزدهم، این نهضت در پاریس ــ «شهر فیلسوفان» و مرکز حیات فرهنگی اروپا ــ با احیای علوم مقدماتی، فلسفه و الاهیات، به اوج خود رسید.

این امر، بیش از همه، به واسطهٔ پذیرش همه‌جانبه ارسطو ممکن گشت. پیش از آن، محققان قرون وسطا، ارسطو را فقط یک منطق‌دان می‌دانستند، و این شناخت نیز تا حد زیادی غیرمستقیم بود. ولی در آن زمان، تفکر اصیل او نیروی فوق‌العاده‌ای به وجود آورد. ترجمه‌هایی که ابتدا از زبان عربی و سپس از زبان یونانی، از آثار ارسطو به عمل آمد، و نیز شناخت حاصل از فلسفهٔ میانجی یهودیان عرب ــ که اسپانیا و جزیره سیسیل[3] مهم‌ترین نقاط انتقال آن بودند ــ ارسطو را به سرعت معروف ساخت. اگرچه کلیسا خواندن آثار ارسطو را ممنوع کرده بود، او خیلی زود مهم‌ترین فیلسوف دانسته شد. چرا؟ زیرا محققان اروپایی با کشف تفکر حقیقتاً دانش‌نامه‌ای وی، به گسترهٔ وسیعی از معرفت، خصوصاً در قلمرو علوم طبیعی، طب، انسان‌شناسی و مابعدالطبیعه، دست یافتند؛ و این خود عطش بیشتری را برای معرفت، یعنی فضای معنوی دیگری، در پی داشت: مجموعه‌ای تازه از علایق، استقلالی نو در اندیشه، اشتغالی جدید به علوم طبیعی.

توماس هنگامی که در بیست‌سالگی به مرکز پژوهشی فرقهٔ خویش در پاریس رفت ــ نوتردام به تازگی تکمیل شده بود ــ این بخت بسیار نیک را داشت که با استادی بسیار فرهیخته که ۲۵ سال بزرگ‌تر از خودش بود،

---

1. Carolingian
2. Ovid
3. Sicily

ملاقات کند؛ کسی که به حق، ملقب به **استاد کل**[1] بود. سه سال بعد، توماس به همراه استاد خویش، برای مدت چهار سال در کلن اقامت کرد و در آنجا به مقام کشیشی منصوب شد (لقب استهزاآمیز وی **«گاوگنگ»**[2] بود). توماس در طول دوران زندگی خویش چنان با معلمش صمیمی شده بود که وقتی کلیسا، پس از مرگ توماس، او را محکوم کرد، این انسان پیر برای دفاع از شاگردش سریعاً به پاریس رفت. او کیست؟ **آلبرت کبیر** اِشْوربِنی اهل لاوینگن در نزدیکی شهر اولم (۱۲۰۰ـ۱۲۸۰). آلبرت شخصی بود که بیش از بیست سال از عمرش را صرف ارائهٔ دایرةالمعارفی از اندیشهٔ ارسطو کرده بود. او جسورانه در پی آن بود که به اشاعه و ارزیابی نوشته‌های یهودی و عربی ارسطویی، که به تازگی در قرن دوازدهم کشف شده بودند، بپردازد. از آنجاکه برخی از این نوشته‌ها هنوز ممنوع بودند، آلبرت به گسترش بیشتر آنها نپرداخت، اما آنها را به بیان دیگر بازگو می‌کرد. او جسور بود؛ اما چگونه؟

در آن زمان، اساساً دربارهٔ آنچه امروزه بدیهی و مسلم می‌دانیم، نظر متفاوتی وجود داشت؛ زیرا بسیاری از مردم تصور می‌کردند که فیلسوف مشرکی همچون ارسطو فوق‌العاده خطرناک و آشوبگر است؛ و برای این تصور دلیل خوبی داشتند: آیا ارسطو از قِدَم و ازلیت جهان به جای آفرینش، و در نتیجه زمانمند بودن آن طرفداری نکرد؟ آیا از جبر کور تاریخ به جای مشیت الاهی و نیز از فناپذیری روح در پیوند با بدن، به جای فناناپذیری آن دفاع نکرد؟ به طور کلی، آیا این فیلسوف نظر خود را آن‌چنان بر واقعیت تجربی و محسوس متمرکز نساخت که بهشت، خدا و وحی و انکشاف او مورد غفلت قرار گرفت؟ در اواخر سال ۱۲۶۳، پاپ اوربان چهارم[3] بار دیگر مطالعهٔ نوشته‌های ارسطو را ممنوع کرد؛ اما این کار بی‌ثمر بود؛ زیرا افکار ارسطو از طریق محققان عرب (ابن رشد) به اسپانیا و همچنین به مراکز علمی فرانسه و آلمان راه یافته بود.

---

1. Doctor universalis
2. dumb ox
3. Pope Urban IV

ضرورتی نمی‌بینم که در این مورد خیلی توضیح دهم که در زمانی که توماس ۲۷ ساله در سال ۱۲۵۲ از کلن به پاریس بازگشت تا به عنوان دستیار[1] در مرکز مطالعات دومینیکی به تدریس الاهیات بپردازد، هم مکتب ارسطویی و هم مکتب عربی چالش فکری بسیار جدی‌ای در مقابل توماس جوان بوده‌اند. نقطهٔ آغاز کار وی چه بود؟ وی قبلاً در کلن بر آن شد تا مقدمه‌ای بر انجیل بنویسد و اکنون در پاریس به عنوان پژوهشگر کتاب احکام[2] می‌بایست به تفسیر کتاب درسی الاهیاتی قرون وسطا، یعنی چهار کتاب احکام پیتر لومبارد بپردازد. این استاد و سپس اسقف پاریس (متوفای ۱۱۶۰) مجموعه‌ای از متون آبای کلیسا و بالاتر از همه، آثار آگوستین را فراهم آورد و مطالب را به طور منظم، با الگو قرار دادن یوحنای دمشقی،[3] تحت عناوین آموزهٔ خدا، آموزهٔ خلقت، مسیح‌شناسی و آموزهٔ نجات، آموزهٔ آیین‌های مقدس و فرجام‌شناسی تقسیم نمود ــ این ساختار و ترتیب مطالب، تا به امروز، در برنامه‌های آموزشی الاهیاتی محفوظ مانده است. بعد از چهار سال، در سال ۱۲۵۶، توماس و بوناونتورای فرانسیسی[4] در دانشگاه پاریس استاد الاهیات شدند. اکنون توماس استاد رسمی دانشگاه بود و وظیفهٔ وی سخنرانی، مباحثه و موعظه بود.

اکنون این استاد فوق‌العاده جوان با وظیفهٔ عظیم ترکیب معرفت جدید حاصل از فلسفهٔ باستان با کتاب مقدس و الاهیات سنّتی مواجه بود. اما توماس نه به خاطر عهد باستان، یا به اصطلاح بنا به علایق فقه‌اللغوی و باستان‌شناسی، بلکه به خاطر مردم زمان خود، یعنی با مقاصد الاهیاتی و کشیشی، [فلسفهٔ] عهد باستان را از نو مطرح کرد؛ زیرا همان‌طور که اتین ژیلسون[5] و یوزف پیپر[6] نشان داده‌اند، توماس به همان اندازه که یک فیلسوف بود، یک فیلسوف مسیحی بود. او به آنچه ارسطو و دیگر متفکران

---

1. Baccalareus
2. *Sententiarius*
3. John of Damascus
4. Franciscan Bonaventure
5. Etienne Gilson
6. Josef Pieper

عهد باستان می‌بایست به آتنیان و رومیان روزگار خود بگویند علاقه‌مند نبود، بلکه علاقهٔ او به آن چیزی بود که آنان می‌باید به اهالی پاریس زمان او ــ و آن هم با این فرض که مردم پاریس ایمان مسیحی را پذیرفته‌اند ــ بگویند. شاید در این گستره نتوانیم معیار تاریخی ـ انتقادی امروزی را در تفسیر توماس از ارسطو به کار بگیریم. توماس فیلسوف ـ الاهی‌دان پرشور مسیحی بود، و تا آخر نیز چنین بود. مسلماً او می‌خواست ارسطو را به درستی بفهمد و در تمام دوران زندگی، مشقت خواندن ترجمه‌ها و تفاسیر را تحمل کرد. اما او در عین حال، با در هم آمیختن ترتیب زمانی دیدگاه‌ها در صدد بود تا ارسطو را در بستر ایمان مسیحی، بهتر از خودش در ۱۵۰۰ سال قبل، بفهمد.

بنابراین آکوئیناس قصد احیای [فلسفهٔ] ارسطو را نداشت، بلکه هدفش دگرگون کردن آن بود. اما ــ به رغم نظر ژیلسون و پیپر ــ او به یک چیز اعتقاد بسیار داشت: اندیشهٔ علمی و فلسفی ــ و در مراحل بعد، اندیشهٔ تجربی ــ به بهترین نحو از آثار خود ارسطو قابل حصول بود. توماس، به همین دلیل، علاوه بر آثار برجستهٔ الاهیاتی خویش، مشقت فراوانی را برای نوشتن تفاسیر گسترده بر مهم‌ترین آثار ارسطو متحمل شد. در اینجا یعنی در تفاسیر او بر ارسطو، بسی بیشتر از براهین به اصطلاح «فلسفی» آثار الاهیاتی او، می‌توان به اندیشهٔ فلسفی وی پی برد. به‌ویژه تمایز روشنی که وی میان اندیشهٔ فلسفی ارسطو و اندیشهٔ الاهیاتی آگوستین قائل می‌شود، او را قادر می‌سازد تا مبنای نوینی برای الاهیات ارائه کند.

۳. الاهیات ـ اکنون یک علم دانشگاهی عقلانی

اگرچه توماس این مطلب را اظهار نمی‌کرد، اما از نظر وی روشن بود که مکتب سنّتی آگوستینی که تا آن زمان بر همهٔ عرصه‌ها حاکم بود، دچار بحران بود. در این عصر جدید، انسان در مسائل ایمانی خویش دیگر نمی‌توانست صرفاً به مراجع پیشین، یعنی انجیل، آبای کلیسا، شوراها و پاپ‌ها، که اغلب

متناقض بودند، مراجعه کند؛ بلکه برای روشن شدن مسائل، بیشتر مجبور بود از استدلال و تحلیل مفهومی استفاده کند. در هر صورت، توماس قاطعانه و جسورانه، با بی‌طرفی و موشکافی منطقی بسیار، و غالباً به نحو غیرانتقادی، بدین امر مبادرت ورزید و سخنان مراجع را به نحو غیرتاریخی ــ به شیوهٔ شرح محترمانه،[1] که در آن زمان مرسوم بود ــ دوباره تفسیر کرد.

اما باید روشن شود که الاهیات توماس ــ بر خلاف الاهیات رهبانی درون‌نگرانه‌تر آبای کلیسا و حتی الاهیات آگوستین ــ به نحوی کاملاً اساسی، نوعی **الاهیات عقلی دانشگاهی** است که اساتید دانشگاه آن را، در مدرسه، نه برای مردم و دغدغه‌های کشیشی، بلکه برای دانشجویان و همکاران خود در الاهیات تألیف کرده‌اند. تمام آثار توماس آکوئیناس ــ اعم از جامع الاهیات[2] و جامع علیه منکران[3] و مسائلی جهت مباحثه، یا تفاسیر بر ارسطو، دیونوسیوس مجعول،[4] پیتر لومبارد و بوئتیوس[5] یا تفاسیر متنوع بر کتب عهد قدیم و عهد جدید، و بالاخره آثار متعدد و کم اهمیت‌تر او ــ جملگی رهیافتی «مدرسی»[6] به آموزش دارند. تمامی این آثار منحصراً به لاتین تألیف شده‌اند (توماس زبان آلمانی را در کلن، و زبان فرانسه را در پاریس فراگرفت)؛ همگی واضح، مختصر و موجز، اما در مقایسه با آثار آگوستین، خشک و یکنواخت هستند؛ زیرا رویهٔ آنها همواره تحلیلی است و با تقسیم‌بندی‌های فرعی و فراوان، تعریف دقیق مفاهیم و تمایزات صوری، ایرادات و پاسخ‌های آنها، و نیز با کلیهٔ شیوه‌های دستور زبان، جدل و بحث و مناظره همراه است. اما بی‌تردید توماس آکوئیناس هیچ‌گاه به خاطر استفادهٔ فوق‌العاده از روش مدرسی، که بسیار و غالباً بیش از حد رونق یافته بود، از چشم‌انداز رسالت مهم زندگی خود غافل نشد. او دقیقاً در آغاز اولین اثر بزرگ شخصی خود، جامع علیه

---

1. expositio reverentialis
2. *Summa Theologiae*
3. *Summa contra gentiles*
4. Pseudo-Dionysius
5. Boethius
6. scholastic

منکران، رسالت همهٔ زندگی خود را ترسیم می‌کند: «آگاه هستم که این را مدیون خداوند هستم که در طول زندگی، وظیفهٔ خود بدانم که او در تمام اظهارات و احساساتم سخن بگوید».(۴) بنابراین از نظر توماس، که استاد دانشگاه بود، و نیز از نظر آگوستین، که اسقف بود، «خداشناسی»[1] سخن مسئولانه دربارهٔ خداوند گفتن است.

توماس با یک هدف اساسی الاهیاتی و کشیشی، نوعی هم‌نهاد و سنتز جدید فلسفی و الاهیاتی را برای عصر جدید به وجود آورد؛ هم‌نهادی درخشان و واجد انسجامی روان‌شناختی و تعلیمی و دارای وحدتی بی‌سابقه. این سنتز و هم‌نهاد در دو کتاب جامع، یکی فلسفی و الاهیاتی علیه «مشرکان» (جامع علیه منکران)، و دیگری الاهیاتی و فلسفی برای ایمان مسیحی (جامع الاهیات)، تجلّی پیدا کرد. ممکن است پرسیده شود چرا توماس این‌گونه تقسیم‌بندی را که نه اوریگن و نه آگوستین آن را جایز دانسته‌اند، در نظر گرفته است.

۴. کشف نیروی عقل

تأثیر ارسطو مخصوصاً از این واقعیت آشکار می‌شود که توماس برای معرفت حاصل از عقل بشری ارزشی قائل بود (و باید هم می‌بود) که با آنچه در سنّت الاهیاتی معمول بود، تفاوت بسیار داشت؛ زیرا در این امر هیچ چون‌وچرایی نبود که عقل، در برابر ایمان، دارای استقلال، حق و قلمرو مخصوص به خود است. این اشتیاق جدید کسب معرفت و علم را باید جدی گرفت. الاهی‌دانان اولیه در اینجا مسائل را آسان‌تر در نظر می‌گرفتند: آنان گویی عقل را در تطابق با ایمان توجیه می‌کردند. اما توماس همان‌گونه که در مقدمهٔ دو کتاب جامع نشان می‌دهد، احساس کرد که ناچار است ایمان را در

1. Theo-logy

تطابق با عقل[1] توجیه کند. این چالشی کاملاً جدید بود که وی را به تفکر در مورد ارتباط میان ایمان و عقل به شیوه‌ای جدید و اساسی واداشت. چگونه؟

از نظر توماس تردیدی نیست که فلسفه خودبه‌خود در کنار الاهیات وجود دارد، و این امر نه با اجازه و تصویب کلیسا، که اقتضای ماهیت نظام آفرینش است. خود خدای خالق به بشر نعمت فهم و عقل را اعطا کرده است. علم، «فرزند خداست»؛[2] زیرا خدا «پروردگار علوم»[3] است. اگر این امر را جدی بگیریم، پیامد آن تغییر موضع رهایی‌بخش در تمام الاهیات است:

- تغییر موضع به سمت امر مخلوق و تجربی؛
- تغییر موضع به سمت تحلیل عقلانی؛
- تغییر موضوع به سمت تحقیقات علمی.

به بیان دقیق‌تر: توماس بیش از هر الاهی‌دان دیگری در آن زمان، این مطلب را درک کرده بود که با توجه به اهمیت نوین عقل، یعنی با توجه به ارسطو و ابن رشد، دیگر شایسته نیست که کل واقعیت را، به طور مساوی و بدون هرگونه تفکیک و تمایزی، در وحدت عظیم فلسفی و الاهیاتی عقل و ایمان، تلفیق و ترکیب کنیم. دیگر تفکر آگوستین، که از هیچ نظام فلسفی مستقلی آگاهی نداشت، هیچ کاربردی در اینجا نداشت ــ گرچه در حوزه‌های دیگر همچنان مهم بود. خیر، در این عصر جدید، دیگر اندیشه‌ای که در آن حقیقت فلسفی با حقیقت وحیانی به نحو پیشین[4] امر واحدی نباشد، یعنی در آن نتوان براهین فلسفی را در تفسیر انجیل به کار برد، و نیز برعکس، اقوال انجیلی را نتوان مبنایی برای اندیشهٔ فلسفی تلقی کرد، قابل دفاع نبود. بنابراین به چه چیزی نیاز بود؟ روش ناب‌تر دیگری نیاز بود تا مبنایی کاملاً عقلانی برای الاهیات فراهم آورد. لذا تنها زمانی توماس را می‌فهمیم که تصمیم اساسی هرمنوتیکی و روش‌شناختی او را فهمیده باشیم. این امر مهم عبارت

---

1. rationem fidei
2. daughter of God
3. Deus Scientiarum dominus
4. a priori

است از تمایز اساسی میان وجوه معرفت، سطوح معرفت و در نتیجه، علوم:

ــ دو صورت معرفت متفاوت بشری وجود دارد (جهات معرفت): لازم است دقیقاً تحلیل کنیم که عقل طبیعی قادر به چه چیزی است و از ایمان از طریق فیض چه عاید می‌شود.

ــ دو صورت متفاوت معرفت بشری وجود دارد (منظرهای معرفت): لازم است دقیقاً بین آنچه آدمیان به اصطلاح «از پایین»، یعنی در محدودهٔ افق تجاربشان، و آنچه «از بالا»، یعنی از منظر خود خدا به واسطهٔ کتاب مقدس الهام‌شده، می‌دانند، تمایز قائل شویم. به بیان دیگر، باید بین آنچه به سطوح پایین‌تر حقایق طبیعی تعلق دارد و آنچه به سطوح بالاتر، یعنی به حقیقت وحیانی و فوق‌طبیعی، تعلق دارد، تمایز قائل شویم.

ــ بنابراین، دو نوع علم متفاوت وجود دارد: باید میان آنچه اصولاً فلسفه می‌تواند بشناسد و آنچه الاهیات می‌تواند بشناسد، کاملاً تمایز قائل شویم. ما از ارسطوی «فیلسوف» (و لذا از تفاسیر بر ارسطو) چه باید بیاموزیم، و از انجیل (و تفاسیر انجیل) چه باید بیاموزیم؟

بنابراین، طبق نظریهٔ توماس، عقل بشر حوزهٔ گسترده‌ای دارد که در آن حوزه می‌تواند به طور مستقل در کسب معرفت فعال باشد؛ زیرا حتی هستی و ویژگی‌های خدا، آثار خدا به عنوان خالق، و مشیت الاهی و وجود یک روح جاودان و بسیاری از بینش‌های اخلاقی، حقایق طبیعی‌ای هستند که در واقع، بشر صرفاً به وسیلهٔ عقل و بدون وحی آنها را اثبات می‌کند. پس ایمان چه؟ ایمان به معنای دقیق کلمه، برای پذیرش حقایق قطعاً متعالی‌تر وحیانی ضروری است. این حقایق شامل اسرار تثلیث یا تجسّد خدا در مسیح ناصری، و همچنین وضع اولیه و وضع نهایی، هبوط و نجات بشر و جهان است. این حقایق فراسوی عقل بشرند و نمی‌توان آنها را عقلاً اثبات کرد؛ این حقایق ماورای عقل‌اند، گرچه نباید آنها را با «حقایق» نامعقول (خردستیز)، که عقلاً قابل رد هستند، اشتباه گرفت.

۵. دو جامع ـ قاعده‌ای صوری

گرچه فلسفه (و از جمله، آموزهٔ فلسفی خدا) و الاهیات را نباید از یکدیگر جدا کرد، زیرا هر دو از خدایی واحد سخن می‌گویند، اما به علت امکان دوگانهٔ شناخت خدا، و نیز شیوهٔ دوگانهٔ شناخت حقایق مربوط به خدا، باید میان فلسفه و الاهیات تمایز قائل شد؛ زیرا سخن آنها دربارهٔ خدا متفاوت با یکدیگر است. در اینجا فلسفه عقلاً از «پایین»، یعنی از خلقت و مخلوقات، به پیش می‌رود، در حالی‌که الاهیات در ایمان و از «بالا»، یعنی از خدا آغاز می‌کند. با وجود این، عقل و ایمان، یعنی فلسفه و الاهیات باید یکدیگر را تأیید کنند؛ زیرا از آنجاکه هر دو ریشه در یک حقیقت الاهی دارند، با هم سازگارند. در این الاهیات، جملهٔ «می‌فهمم تا ایمان بیاورم»[1] محل توجه و اهتمام است، نه جملهٔ آگوستین «ایمان می‌آورم تا بفهمم».

بخش آغازین جامع الاهیات ـ که با دوازده فصل طولانی در باب خدای واحد، حیات، معرفت و ارادهٔ او آغاز می‌شود(۵) و با شانزده فصل با همان طول و تفصیل در باب خدای سه گانه ادامه می‌یابد(۶) ـ این نکته را روشن می‌سازد که نقطهٔ آغاز باید دو قلمرو، دو سطح معرفت، و مجازاً دو طبقه باشد که به وضوح قابل تمایز هستند، اما حقیقتاً جدای از هم نیستند: یکی از آنها از ایقان بالاتری برخوردار است و دیگری امری بنیادی است و از حیث عقلی آشکارا بر دیگری برتری دارد؛ آنها در نهایت هیچ تعارضی با هم ندارند، بلکه اساساً با هم سازگارند. شورای واتیکان اول در سال ۱۸۷۰، یعنی ششصد سال بعد، با استفاده از طریقی مشابه طریق نومدرسی،[2] یعنی نوتومیستی،[3] به تشریح رابطهٔ عقل و ایمان پرداخت.

بنابراین بی‌تردید توماس آکوئیناس شکل کامل و کلاسیک پارادایم کاتولیک

---

1. intelligo ut credam
2. Neoscholastic
3. Neothomistic

رومی و قرون وسطایی‌را برای الاهیات پدید آورد. بازسازی وی از الاهیات نوعی ارزیابی از موارد زیر را شامل می‌شود: عقل در قیاس با ایمان؛ معنای تحت‌اللفظی کتاب مقدس در مقایسه با معنای تمثیلی ـ معنوی آن؛ طبیعت در مقایسه با فیض؛ قانون طبیعی در مقایسه با اخلاقیات خاص مسیحی؛ فلسفه در مقایسه با الاهیات؛ و به طور خلاصه، امر انسانی در مقایسه با امر مشخّصاً مسیحی.

علاوه بر این، از نظر توماس تألیف دو کتاب جامع متفاوت، یعنی دو تبیین تمام‌عیار برای دو هدف متفاوت، امری کاملاً منسجم بود و اصلاً ناسازگار نبود؛ اگرچه توماس در هر دو کتاب با همان خدا، همان جهان و همان انسان‌ها سر و کار دارد و در هر دو از همان اصل تکوینی دَوَرانی بهره می‌برد که عمدتاً بر حسب اصطلاحات مکانیِ برگرفته از مکتب نوافلاطونی،[1] یعنی نمودار صدور و بازگشت فهمیده می‌شود. هر دو طرح توماس در نیمهٔ اول خود به مسئلهٔ صدور[2] یعنی نشئت گرفتن تمام اشیا از خدا می‌پردازند (خدا به عنوان منشأ و مبدأ) و در نیمهٔ دوم با بازگشت[3] اشیا به سمت خدا (خدا به عنوان مقصد و غایت) سر و کار دارند ــ هرچند این امر در آن دو اثر بدون موجبیت علّی[4] نوافلاطونیان صورت می‌گیرد. تمام اشیا را باید با توجه به خدا به عنوان علت العلل و غایت الغایات آنها درک کرد. اما با وجود یک انگاره و الگوی واحد، چرا دو جامع؟ زیرا دو جامع اهدافی متفاوت را برآورده می‌کردند و در سطوح مختلف کارآیی داشتند.

الف) جامع علیه منکران. این اثر برای مسیحیانی تألیف شده است که با مخالفان مسلمان (و نیز مخالفان یهودی و مسیحیان بدعت‌گذار) خود، اعم از مسلمانان اسپانیایی، سیسیلی و آفریقای شمالی یا یهودیان و بدعت‌گذاران اروپای مسیحی، بحث و مشاجره می‌کردند. اسلام که در قرن سیزدهم از

---

1. Neoplatonism
2. exitus
3. reditus
4. determinism

لحاظ فرهنگی پیشرفت کرده بود، نه‌تنها چالشی سیاسی و نظامی، بلکه چالشی عقلانی و معنوی نیز محسوب می‌شد. بنابراین می‌بایست جای‌گزینی برای جهان‌بینی یونانی ـ عربی ارائه می‌شد و این امر هدف جامع علیه منکران بود: دیدگاهی کلی در باب اعتقادات مسیحی با هدفی مدافعه گرانه، تبلیغی و علمی. اما به علت اینکه هدف جامع علیه منکران متقاعد ساختن غیرمسیحیان بود، این اثر به استثنای چهار بخش مدافعه گرانهٔ آن، تا حدود زیادی، در سطح عقل طبیعی عمل می‌کند. سخنان کتاب مقدس در بهترین حالت، تنها برای تأیید سخن عقل کاربرد دارند. توماس در مقدمه می‌گوید که نمی‌توان بر اساس عهد قدیم یا عهد جدید در باب خدا، خلقت و حیات اخلاقی (که سه بن‌مایهٔ سه بخش اول هستند) بحث کرد، «بنابراین لازم است که به عقل طبیعی متوسل شویم که همگان ناگزیر به پذیرش آن هستند».(۷)

ب) جامع الاهیات. این اثر برای الاهی‌دانان و در واقع برای «مبتدیان» الاهیات منظور گردیده است (نوعی مبالغه‌ی متعارف استادان در مورد استعداد دانشجویان). جامع الاهیات کتابی راهنما همراه با هدفی کاملاً علمی و آموزشی در درون کلیساست که مقصود آن بررسی نظام‌مند کل «آموزهٔ مقدس»[1] است. در این جامع، به رغم تمام براهین عقلی آن، اصولاً پیام کتاب مقدس و در نتیجه، ایمان مسیحی همواره مفروض گرفته شده است؛ گرچه در اینجا نیز غالباً، چنانکه قبلاً در آموزهٔ خدا و بخش اخلاقی، کار در دو سطح صورت می‌گیرد. اما توماس، در تفسیر زبان شخصی در باب خدا، یعنی پدری که سخن می‌گوید و می‌توان از او سخن به میان آورد، با مفاهیم مأخوذ از فلسفهٔ یونانی، یعنی خدا به مثابه هستی اعلا،[2] هستی بالذات،[3] بزرگ‌ترین حقیقت،[4] خود حقیقت[5] و خیر برین[6] کاملاً موافق است.

---

1. sacred doctrine
2. summum esse
3. ipsum esse
4. maximum verum
5. ipsa vertas
6. summum bonum

۶. الاهیاتی جدید که در ابتدا بدعت شمرده شد

توماس از طریق دو جامع خویش، معیار والایی برای الاهیات پدید آورد. البته هم‌زمان با او این سبک ادبی الاهیات نیز پایان یافت. اما شاهکار بزرگ[1] او، جامع الاهیات، به طور ویژه باعث شد که وی را استاد الاهی‌دانان تمام اعصار بدانند. اما این امر بصیرتی دیرهنگام بود؛ زیرا فردی همچون توماس، که در آن زمان قضایای هرمنوتیکی و روش‌شناختی را در مقایسه با سنّت به طور اساسی تغییر داد و هم‌زمان نظریه‌های کاملاً نوینی نظیر آموزهٔ تبدّل جوهری در عشای ربانی را (که متأسفانه در شورای ترنت[2] تبیین شد) ارائه کرد، چگونه می‌توانست الاهی‌دانی غیرجنجالی باقی بماند؟ آیا او اصطلاحات فلسفهٔ ارسطو را به جای انجیل نگذاشته بود؟

علاوه بر این، الاهی‌دانان سنّت‌گرای آن زمان (طرفدار آگوستین)، توماس را جانبدار نوعی «الاهیات جدید» (الاهیات ارسطویی و ابن رشدی) قلمداد می‌کردند. تعجب‌آور نیست که وی پیوسته به عنوان یک تجددطلب مورد اعتراض قرار می‌گرفت و برچسب بدعت‌گذار بر او می‌نهادند. در سال ۱۲۷۰، نظریات سیژر برابانتی[3] و احتمالاً نظریات توماس آکوئیناس از سوی اسقف پاریس (رئیس پیشین دانشگاه) محکوم شد. به هر تقدیر، توماس از سوی همکار جوان و فرانسیسی خود، یعنی جان پکم[4] زیرک (که بعدها اسقف اعظم کنتربری شد) در جلسهٔ رسمی و دانشگاهی چنان مورد اعتراض قرار گرفت که اسقفان پاریس هیئتی از الاهی‌دانان را مأمور کردند تا به بررسی ارسطوگرایی افراطی، که ظاهراً در آن نواحی اشاعه یافته بود، بپردازند. توماس در سال ۱۲۷۲ ـ تنها پس از سه سال و نیم، که پرثمرترین سال‌های عمرش بودند ـ از سوی رهبر فرقه‌اش در ایتالیا به مقامی جدید نایل شد. تحریک احساسات همچنان در پاریس تداوم داشت. سرانجام در سال ۱۲۷۷

1. magnum opus
2. Council of Trent
3. Siger of Brabant
4. John Pecham

که دقیقاً سومین سالگرد رحلت توماس بود، مجموعهٔ کامل نظریات توماس از سوی اسقف پاریس، که توماس در حوزهٔ اختیارات قضایی وی بود، و همچنین از سوی اسقف آکسفورد (که دومینیکی بود!) به طور رسمی محکوم شد.(۸) این محکومیت بدین‌معنا بود که (خارج ازفرقهٔ دومینیکی) تفکر نوآگوستینی، که بوناونتوره به جانبداری از آن پرداخته بود، حداقل برای پنجاه سال آینده استیلا یافته بود. اندیشهٔ نوآگوستینی بعدها در فلسفهٔ دونس اسکوتوس[۱] (تعالیم دونس اسکوتوس فرانسیسی) مطرح شد که در ابتدا از نقش مهم‌تری، نسبت به فلسفهٔ توماسی، در شورای ضد نهضت اصلاحات دینی ترنت برخوردار بود.(۹)

بنابراین قابل درک است که ـ اگرچه توماس آکوئیناس بعد از گذشت ۴۹ سال از مرگش، از سوی پاپ در شهر اوینیون،[۲] قدیس شمرده شد و متعاقباً هجده ماه بعد، اسقف پاریس وی را از محکومیت و حکم تکفیر تبرئه کرد ـ وی از مقام یک کاتولیک سنّتی فاصله زیادی داشت. قابل درک است که بعد از مرگش، دوره‌ای از دفاعیه‌نویسی برای توماس و دفاعیات پدید آید. فقط در اواخر قرن پانزدهم بود که اولین تفاسیر در باب جامع الاهیات پدیدار شد. در ابتدا، مفسر کلاسیک توماس، کاردینال کایتان د ویکو،[۳] که ریاست جلسهٔ محاکمه مارتین لوتر[۴] را در رایشتاگ در شهر اوکسبورگ آلمان در سال ۱۵۱۸ به عهده داشت، به تفسیر کامل جامع الاهیات پرداخت.

پاپ دومینیکنی، پیوس پنجم،[۵] در سال ۱۵۶۷، یعنی قبل از اینکه توماس را به مقام معلمی کلیسا ارتقا دهد، مفتش اعظم دستگاه تفتیش عقاید بود. اما سیصد سال طول کشید تا اینکه پاپ‌ها در زمان اولین شورای واتیکان و بعد از آن، با به‌کارگیری تمام قدرتی که در اختیارشان بود، به تقویت نوتومیسم (و نه

---

1. Franciscan Duns Scotus
2. Avignon
3. Cajetan de Vico
4. Martin Luther
5. pope Pius V

توماس!) بپردازند: منشورهای پاپی در باب توماس، ملقب کردن توماس به معلم حقیقی کلیسا و حامی مدارس کاتولیکی، ویرایشی جدید و نقادانه از آثار توماس، التزام الاهیات کاتولیکی به ۲۴ نظریهٔ اساسی و معیارین فلسفی، و در نهایت، مقرّرات قانونی در مجموعه قوانین کاتولیک رومی[1] سال ۱۹۱۷ و ۱۹۱۸ مبنی بر اینکه فلسفه و الاهیات در نهادهای آموزشی کاتولیک «طبق روش، تعالیم و اصول این حکیم آسمانی[2] تعلیم داده شوند»[(۱۰)] از جمله اقدامات پاپ‌ها بود. تا سال ۱۹۲۴، تعداد تفاسیر بخش اول جامع الاهیات بیش از ۲۱۸ تفسیر، و تعداد تفاسیر بر کل جامع از ۹۰ تفسیر کمتر نبوده است. حقیقت آن است که توماس آکوئیناس در شورای دوم واتیکان، که درگیر مسئله «متجدد شدن مذهب کاتولیک رومی» ومسائل و آمال نوظهور مسیحیت بود، هیچ نقشی نداشت. به‌علاوه، از آن پس هیچ مکتب تومیستی‌ای وجود نداشته است. اما توماس در مجموعهٔ جدید قوانین کاتولیک رومی سال ۱۹۸۳، بار دیگر «به طور ویژه» مورد ستایش قرار گرفت و در رسالهٔ تعالیم کلیسای کاتولیک سنّت‌گرا که در ۱۹۹۳ به چاپ رسیده، از میان تمام نویسندگان کلیسای مابعد عهدین، نام او ــ به استثنای آگوستین (۸۸ بار) و ژان پل دوم[3] (۱۳۷ بار) ــ بیش از همه و به کرّات ذکر شده است.

امروزه حتی مخالفان توماس بر سر این مسئله مجادله نمی‌کنند که آکوئیناس الاهیاتی عظیم و نوین را برای عصر خویش پدید آورد. اما سؤالی که باید مطرح شود این است که آیا توماس واقعاً پارادایم جدیدی را برای الاهیات ایجاد کرد؟ پاسخ منفی است. علت این مسئله در مباحث بعدی مشخص می‌شود.

۷. اتکای سؤال‌برانگیز توماس بر آگوستین

چرا توماس ــ بر خلاف آگوستین ــ نتوانست پارادایم نوینی ایجاد کند، یعنی

---

1. Codex Iuris Canonici
2. Doctor Angelicus
3. John Paul II

منظومهٔ کاملاً جدیدی به‌وجودآورد؟ چرا توماس آغازگر نوعی تغییر پارادایم در الاهیات و تاریخ کلیسا نشد ــ و حال آنکه لوتر بعدها شد ــ اگرچه از لحاظ وجود محیط اجتماعی جدید (دانشگاه)، دانش، فراست و شجاعت چیزی کم نداشت؟ پاسخ این است که اگرچه نظام الاهیاتی ـ فلسفی توماس، **پارادایم لاتینی آگوستین را اساساً دگرگون ساخت**، اما جای‌گزین آن نشد. در واقع، الاهیات توماس به رغم عظمت دانش‌نامه‌ای (اما از هم گسیخته)اش، محدودیت‌ها و نواقص تردیدناپذیر خود را دارد.

هرچند توماس، آگوستین را در برخی جزئیات تصحیح و تعدیل کرد و حتی گاهی نادیده انگاشت، اما اساساً در سطح حقایق ایمانی **به الاهیات متداول آگوستین پای‌بند ماند.** مسلماً توماس به عنوان یک فیلسوف، پیرو آگوستین نبود، اما به عنوان یک الاهی‌دان پیرو مکتب آگوستین بود ــ این همان تمایز [الاهیات و فلسفه] است که وی در نظام خود پذیرفت. توماس در کل آن «طبقهٔ» دوم، رو ساخت الاهیاتی، قلمرو ماورای طبیعی و اسرار نجات را در سنّت آگوستینی نوافلاطونی باقی گذاشت. بی‌تردید او خاطرنشان کرد که در الاهیات آگوستین و آبای کلیسا از اصطلاحات افلاطونی استفاده شده است. اما وی در هیچ‌یک از آموزه‌های تثلیث، مسیح‌شناسی، نجات‌شناسی، آموزهٔ کلیسا و آیین‌های مقدس، به طور اساسی به کاوش در ماورای عقاید آبای کلیسا نپرداخته است. وی این آموزه‌ها را با اصطلاحات ارسطویی‌اش به قصد نوکردن آنها منعکس ساخت و آنها را تنقیح و تأیید کرد؛ اما به ندرت، و در این موارد نادر نیز گاه به نحو پوشیده‌تری، به تصحیح بنیادی آموزه‌ها پرداخت، کما اینکه در مورد آموزهٔ تقدیر نیز چنین کرد.

اما توماس با این‌کار، در نقطه ضعف‌های اساسی الاهیات آگوستین سهیم است؛ زیرا او نه از زاویهٔ یکسونگری‌ها و نقایص آموزهٔ «روان‌شناختی» تثلیث آگوستین (که از یک ذات الاهی نشئت می‌گیرد) می‌نگرد و نه از زاویهٔ محدود آموزهٔ فدیه‌پذیری (که با آموزهٔ جبران گناه آنسلم **اهل کانتربری** مورد

تأکید واقع شده است). وی دیدگاه آگوستین در باب گناه اولیه را، که از آدم ابوالبشر از طریق عمل جنسی به تمام انسان‌ها به ارث رسیده است، مورد انتقاد قرار نداد. او در مقابل یونانیان، از آموزهٔ برزخ، که آگوستین به طریقی مشابه به بسط آن پرداخته است، جانبداری کرد. او تلقی ماده‌انگارانه از فیض (نوعی تمرکز بر «فیض مخلوق») را بسیار به پیش برد، اگرچه در عین حال در چارچوب آموزهٔ فیض خود،(۱۱) به شایستگی، پرسش[1] خود در باب «آمرزیدگی گناهکاران» را بسط و تفصیل داد.(۱۲) البته او نیز همچون استاد خویش، آلبرت کبیر، «فیض» را تدبیر، لطف و رحمت خداوند تلقّی نکرد(۱۳) و به جای آن، با استفاده از فیزیولوژی و روان‌شناسی ارسطویی، به تحلیل انواع مختلف **فیض مخلوق** (که در عهد جدید یافت نمی‌شود)، یا «نعمت فیض» (که می‌توان آن را چیزی شبیه مایعی سیال یا سوخت ماورای طبیعی فهم کرد) و تأثیرات آن بر جوهر روح، عقل و اراده، پیش و در حین و بعد از عمل شناخت و اراده پرداخت. بدین‌سان تمایزات متعارف مدرسی در باب فیض پدیدار شد: فیض فعّال و فیض مددکار، فیض سابق و فیض لاحق، فیض بالملکه و فیض بالفعل. این فیوضات بسیار مجهول و پیچیده بودند و در عصر لوتر نادیده گرفته شدند. عامل دیگری نیز وجود داشت و آن وابستگی توماس به جهان‌بینی باستان بود.

۸. جهان بینی باستانی: نمونهٔ مورد بررسی ـ جایگاه زنان

اکثر نوتومیست‌ها از این امر غافل‌اند که اگرچه توماس در آن روزگار جسورانه با انبوه قابل‌توجهی از معارف نوین و خصوصاً علمی مواجه بود که از فلسفهٔ عربی و ارسطویی به دست می‌آمد، اما نظام نوین فلسفی ـ الاهیاتی وی ریشه‌ای عمیق در جهان‌بینی یونان باستان داشت. این مطلب یک ادعا نیست، بلکه نوعی گزارش است؛(۱۴) زیرا درک حقیقی الاهیات توماس بدون

---

1. quaestio

فهم مابعدالطبیعهٔ وی امکان‌پذیر نیست و فهم مابعدالطبیعهٔ او بدون درک فیزیک، شیمی و زیست‌شناسی وی امکان‌پذیر نیست. هر فردی که این دو جامع را بخواند، به کشفی نایل می‌شود که در ابتدا حیرت‌انگیز است و آن اینکه توماس در ترسیم الگوهای الاهیاتی خویش، نه از ما بعدالطبیعه، که از علم ارسطویی بهره جسته است ــ از جمله: گرانش، نور، گرما، فرآیند شیمیایی و خواص مواد، تولیدمثل زیستی و رشد، فیزیولوژی، احساسات و عواطف. حتی وی مهم‌ترین مفاهیم مابعدالطبیعی از جمله وجود بما هو وجود، قوّه و فعل، اضافه و فعلیت محض[1] را بر پایهٔ دیدگاه‌های علمی و فلسفهٔ طبیعی قرار داده است.

بنابراین نمی‌توان انکار کرد که توماس تقریباً جهان‌بینی یونان باستان را بدون هیچ تغییری پذیرفت ــ از جمله اعتقاد به تولیدمثل بشر در طی کنش و واکنش میان انسان و خورشید. او بی‌درنگ کل این مطالب را تأیید می‌کند: که تمام اجسامِ مرکب، متشکل از چهار عنصر هستند؛ افلاک هفت‌گانه را هفت روح مجرد (فرشتگان) به حرکت در می‌آورند و هدایت می‌کنند؛ سه آسمان وجود دارد. از نظر او، این جهانْ نظامی کامل است و از ازل تا ابد لایتغیر است؛ عالمی کیهانی که در آن، وجود در مراحل سیر صعودی خود شدیدتر می‌شود؛ عالمی کاملاً سلسله‌مراتبی، زمین‌مرکز و انسان‌محور.

در واقع، توماس به کمک تلقی افلاطونی از نظام[2] نامتغیر و ایستا، به ابداع نوعی تفسیر فراگیر جهان از منظر ایمان مسیحی می‌پردازد که در عین حال، تفسیری دینی تمام‌عیار بر حسب جهان‌بینی زمین‌مرکزی ارائه می‌کند. این امر بدین معناست که کتاب مقدس بر اساس کیهان‌شناسی، و عالم کیهانی بر اساس کتاب مقدس، فهمیده می‌شود. ایمان مسیحی این جهان بینی را مدلّل می‌سازد و متقابلاً این جهان‌بینی، ایمان مسیحی را؛ و این امر هماهنگی کامل میان الاهیات و کیهان‌شناسی، یعنی هماهنگی میان نظام رستگاری و نظام

---

1. Actus Purus
2. ordo

جهان است. نه‌تنها شناخت خدا از طریق نظام خلقت امکان‌پذیر است، بلکه علم احکام نجوم نیز تا حدود زیادی قابل قبول است؛ وهمین‌طور نوعی سلسله‌مراتب فرشتگان متناظر با سپهرهای سماوی، و حتی متناظر با شمار برگزیدگان ـ به منظور جای‌گزینی فرشتگان هبوط‌یافته ـ (در اینجا سخن اوریگن به ذهن متبادر می‌شود).

اما علاوه بر این، توماس از منظر کتاب مقدس و عقل منشأ انسان و ترکیب او از نفس و بدن، وضع اولیهٔ بهشت و گناه اولیه، نزول مسیح از آسمان به زمین و عالم مردگان و عروج بعدی وی از عالم مردگان، سپس فیض الاهی و هفت آیین مقدس، نظام سلسله‌مراتبی کلیسا و دولت، اخلاق نظم و اطاعت و در نهایت، مفاهیم دقیق در باب غایت جهان و جسم آدمیان در روز رستاخیز را توجیه می‌کند. بی‌تردید این نوع الاهیات قرون وسطایی حتی در کوچک‌ترین جزئیات نیز به جهان‌بینی یونان باستان وابسته است و در واقع تلفیقی از جهان‌بینی قرون وسطا و عهد باستان است. اکنون می‌توانیم حدس بزنیم که به دنبال انقلاب کپرنیک[1] و پیروزی ریاضیات و تجربهٔ علمی، دو چیزی که ارسطو و البته توماس حق آنها را ادا نکرده بودند، و با فروریختن پیش‌فرض‌های مربوط به فیزیک، شیمی، زیست‌شناسی، پزشکی و کیهان‌شناسیِ این الاهیات، چه اتفاقی برای محتوای این الاهیات افتاد. یک نمونهٔ آن جایگاه زنان است.

احترام آکوئیناس بجا، اما می‌گویند که وی، به رغم جامعیتش، سه چیز را درک نکرد: هنر، کودکان و زنان. وی به علت حیات رهبانی‌اش صرفاً با مردان سر و کار داشت. اما آیا او مطالب کاملاً اساسی و تاریخی مؤثری دربارهٔ زنان و طبیعت آنان بیان کرده است؟ مدافعان توماس خاطرنشان می‌کنند که وی کم و بیش در خلال کار و بر حسب اتفاق، با زنان سر و کار داشت. او در جامع الاهیات، در دو مورد حیاتی، اظهارات کاملاً اساسی‌ای دربارهٔ زنان بیان کرده

---

1. Copernican revolution

است: اول، در آموزهٔ خلقت یک مسئله[1] کلی به همراه چهار مقاله در مورد «آفرینش[2] زن (از آدم ابوالبشر)» وجود دارد؛(۱۵) دوم، آنچه در قالب آموزهٔ فیض مطرح شده که شامل مقالهٔ مهمی در باب حقوق زنان برای سخن گفتن در کلیساست.(۱۶)

اکنون باید صریحاً بگوییم که توماس تردیدی نداشت که:

ــ زن همچون مرد به صورت خدا آفریده شده است؛

ــ بنابراین زن، اصولاً به خاطر روحش، همانند مرد دارای همان شأن و تقدیر جاودانه است؛

ــ خدا زن را نه‌تنها برای تولیدمثل، بلکه برای حیات مشترک خلق کرد.

خیر، نباید توماس را به عنوان یک فرد زن‌ستیز تاریک‌اندیش قرون وسطایی ترسیم کرد؛ اما آیا این دالّ بر آن است که اظهارات دیگر وی را کم‌اهمیت بدانیم؟ آیا توماس در مسائل مربوط به الاهیات زنان، بسیاری از گفته‌های آگوستین را تأیید واصلاح نکرده است و در نتیجه، تحقیر زنان را تعدیل نکرده، بلکه تشدید کرده است وی قاطعانه می‌گوید که:

ــ مرد مبدأ[3] و مقصدِ[4] زن است؛

ــ زن از سر مرد آفریده نشده (بنابراین زن نباید بر مرد حاکم باشد) و از پای مرد هم آفریده نشده (بنابراین زن نباید تحقیر شود)، بلکه زن از دندهٔ مرد آفریده شده است. بنابراین زن و مرد در تمام طول حیاتشان باید با یکدیگر به‌صورت لاینفک باقی بمانند؛

ــ زن «طبیعتاً» تابع مرد است؛ زیرا در مرد قوهٔ تمییز و تشخیص عقلانی بسیار بیشتری وجود دارد. در نتیجه، زن در مقایسه با مرد، از لحاظ نیرو و شأن، کاستی دارد؛

ــ زن اگرچه در ارتباط با کل خلقت، در زمرهٔ موجودات نیک و پسندیده

---

1. quaestio
2. productio
3. principium
4. finis

است، اما از حیث فردی و در قیاس با مرد، «موجودی ناقص و ناموفق»[1] است.(۱۷)

بحثی نیست که در نظر توماس، با بررسی دقیق‌تر می‌توان دریافت که زن مردی است که بر حسب اتفاق، معیوب و ناموفق است. حاصل بررسی آموزهٔ خلقت نشان می‌دهد که چرا زن در کلیسای قرون وسطا مطلقاً حرفی برای گفتن نداشته است. با اینکه می‌پذیریم که با توجه به عهد عتیق نمی‌توان منکر موهبت پیش‌گویی زنان شد، اما موضوع در مورد انتصاب زنان به مقام کشیشی چگونه است؟ هرچند توماس نتوانست در جامع از این مسئله به تفصیل بحث کند، زیرا وی در ایام جوانی تألیف آن را متوقف ساخت، اما در تفسیر کتاب احکام پیتر لومبارد به نتیجه‌ای دست یافت.(۱۸) وی در آنجا نه‌تنها عدم مشروعیت، بلکه بی‌اعتباری انتصاب زنان به کشیشی را نیز تأیید کرده است. به علاوه، این دیدگاه به سرعت، به بخش ضمیمهٔ[2] جامع وی به عنوان دیدگاه معتبر توماس الحاق شده است.(۱۹)

همین امر در مورد موعظهٔ زنان نیز صدق می‌کند. در دیدگاه جنبش‌های بدعت‌گذار، موعظهٔ غیر روحانیون در آن زمان، موضوعی هیجانی و تحریک‌آمیز بود. دربارهٔ مقام موعظه و تعلیم زنان، یعنی «فیض نطق حکمت و معرفت» که علناً انجام می‌شد، چطور؟ خیر، توماس این مسئله را با براهین خاص نفی می‌کند:(۲۰)

ــ بیش از همه به خاطر آنکه شرایط جنس مؤنث ایجاب می‌کند که تابع جنس مذکر باشد: تعلیم به عنوان منصبی رسمی در کلیسا موضوعی است مربوط به کسانی که بر دیگران[3] برتری دارند نه افراد زیردست، که ذاتاً شامل زنان نیز به خاطر جنسیتشان می‌شود (و نه به نحو عارضی و اتّفاقی همچون کشیش ساده که، به هر تقدیر، مرد است)؛

1. aliquid deficiens et occasionatum 2. Supplementum
3. praelati

ــ موعظهٔ زنان نباید حواس مردان را به سمت شهوت معطوف کند (بعد از آگوستین، شهوت[1] مفهومی متداول بود)؛

ــ زنان، به طور کلی، در مسائل عقلانی آن‌قدر برجسته نیستند که بتوان به نحو شایسته‌ای، مقام تعلیم عمومی را به آنان واگذار کرد.

اما آن کس که بر اساس این نظریات منفی، بی‌درنگ می‌خواهد دربارهٔ توماس حکمی قطعی (منفی) صادر کند، باید سه مطلب را به خاطر بسپارد: اول اینکه توماس در بسیاری از گفته‌های خویش اصیل و نوآور نیست، بلکه در بسیاری موارد، فقط بیانگر تفکر مردم (مردان) عصر خویش است. دوم اینکه توماس صرفاً بر کتاب مقدس متکی است؛ یعنی بر عهد قدیم (که زنان فقط هنگامی ارث می‌برند که هیچ فرزند ذکوری وجود نداشته باشد؛ مردان نباید لباس زنان را بپوشند) و یا عهد جدید (که برای مثال، زن به خاطر مرد آفریده شده است؛ زنان باید در کلیسا ساکت بمانند). توماس در مورد شناخت خویش از زنان صرفاً از بزرگ‌ترین مرجع علمی و فلسفی عصر خویش، یعنی ارسطو، پیروی کرد. این ارسطو بود که در رسالهٔ خویش تحت عنوان «در باب تولیدمثل جانداران»[2] با نسبت دادن هر فعالیتی در عمل تولیدمثل به اسپرم مرد، برای نوعی «مابعدالطبیعه جنسی» و «الاهیات جنسی» مبنایی زیستی فراهم کرد (تخمک زن در سال ۱۸۲۷ کشف شد!). گرچه هیچ‌یک از این امور وی را معذور نمی‌دارد (جالینوس،[3] مشهورترین پزشک روم باستان، مشارکت فعالانهٔ زیستی زن را در تشکیل جنین پذیرفته بود)، اما پاره‌ای امور را تبیین می‌کند. با این حال، هنوز هم نقطه‌ضعف دیگری در الاهیات توماس نهفته است.

۹. با این همه، نوعی الاهیات درباری: مقام پاپی حمایت می‌شود

می‌توان به سهولت از این نقاط ضعف چشم‌پوشی کرد، مشروط به آنکه ابتدا

---

1. concupiscentia or libido
2. On the Procreation of Living Beings
3. Galen

به درستی، بر قدرت ابداعی توماس تأکید ورزیم و حتی به تاریخ درگیری وی با دستگاه تعلیمی کلیسا اشاره کنیم؛ اگرچه ممکن است این ضعف‌ها برای دوستداران توماس اموری عقلانی جلوه کند، نمی‌توان آنها را نادیده گرفت؛ زیرا تلقی‌ای که توماس آکوئیناس از کلیسا و مهم‌تر از آن، از مقام پاپی دارد، هم با تلقی اوریگن که به عنوان یک الاهی‌دان نسبت به سلسله‌مراتب کلیسایی انتقاد داشت، تفاوت دارد و هم با برداشت آگوستین که به عنوان یک اسقف، هیچ‌گاه متمرکز بر پاپ (پاپ‌گرا) نبود، بلکه بیشتر به نوعی اسقف‌سالاری نظیر اسقف‌سالاری قبرسی معتقد بود. لازم است این مطلب را آشکارا بگوییم که توماس در نهایت به مدافع بزرگ پاپ‌محوری با همان روحیه و حال و هوای **گریگوری هفتم**[1] و **اینوسنت سوم**[2] تبدیل شد و تا به امروز نیز چنین است. وی الاهیات خویش را در خدمت پاپ‌پرستی جزم‌اندیشانه قرار داد. وی مانند دیگران به الاهی‌دانی درباری و پاپ‌گرا تبدیل شد. این امر قابل درک است؛ زیرا وی مدت ۹ سال، یعنی از سال ۱۲۵۹ تا ۱۲۶۸، به تعلیم همکاران هم‌فرقه‌اش در دستگاه پاپ (در آنانیی؟[3] و به هر حال در اورویتو[4] و ویتربو[5]) و در رم (سابینا)[6] مشغول بود و رابطهٔ صمیمانه‌ای با **پاپ اوربان چهارم** و **پاپ کلمنت چهارم** داشت. این نیز قابل درک است؛ زیرا هرچند وی شخصاً فرد کاملاً بی‌ادعایی بود (پاپ بیهوده به وی مقام سراسقفی ناپل را پیش‌نهاد داد)، به فرقه‌ای تعلق داشت که مستقیماً تحت مرجعیت پاپ بود. بنابراین او در واقع، یک الاهی‌دان پاپ‌گرا و درباری بود.

مسلماً توماس مدعی مقام تعلیمی رسمی برای الاهی‌دانان بود که بر خلاف منصب تعلیمی کشیشی اسقفان، نه به نحو مقتدرانه و مرجعیت‌مآبانه، بلکه با احتجاج و استدلال به پیش می‌رفت و بر شایستگی علمی معلم استوار

---

1. Greogry VII
2. Innocent III
3. Anagni
4. Orvieto
5. Viterbo
6. Sabina

بود. اما توماس در همان حال توانست تحولاتِ نوین سیاسی و حاکمیتی متمایل به پاپ گرایی مطلق‌گرا در نیمهٔ دوم قرن سیزدهم را در نظام جزمی الاهیات در هم‌آمیزد. اما تا چه حدی؟ می‌توان وی را با آگوستین مقایسه کرد. در حالی‌که اندیشهٔ آگوستین هیچ‌گاه در چارچوب تقدم و برتری مقام حاکمیت پطرس[1] نبود، این تقدم در کانون تلقی توماس از کلیسا قرار دارد. اگر در نظر آگوستین، شخص مسیح و ایمان به او، شالودهٔ کلیسا به شمار می‌آمد، از نظر توماس، این شالوده، همان شخص پطرس قدّیس و منصب او است. در حالی‌که در نظر آگوستین، شورای وحدت کلیسایی عالی‌ترین مرجع و حجت بود، در نظر توماس، این مرجعیت متعالی همان پاپ است. در تقابل با پارادایم کلیسای اولیه و در تقابل با آگوستین، تلقی گریگوری از کلیسا قرار دارد که کاملاً از مقام پاپی نشئت گرفته است: یعنی نوعی کلیساشناسی پاپ‌گرا در قالب نظام‌مندی‌های الاهیاتی، که از همه لحاظ پشتوانه‌ای ایدئولوژیک برای این نظام کلیسایی جدید و مطلق‌گرا و نیز برای مدعیات کلیسایی و عرفی مقام پاپی فراهم می‌کند.

وی در مقابل دیدگاه کلیسای یونانی (وکلیسای اولیه) این نظر را اثبات می‌کند که «پاپ دارای کمال اقتدار در کلیسا است»،(۲۱) «بدین معنا که این پاپ است که چیستی ایمان را تعریف می‌کند»؛ در واقع «برای نجات، فرمانبرداری از پاپ رم الزامی است».(۲۲) تمام این امور زمینه‌ای ایدئولوژیک برای فرمان پاپ بونیفاس[2] تحت عنوان یونام سانکتام[3] فراهم می‌کند که سندی کلاسیک از مقام پاپی قرون وسطاست.

---

1. Peter
2. Pope Boniface
۳. Unam Sanctum؛ فتوای پاپی که پاپ بونیفاس هشتم در سال ۱۳۰۲ در جریان کشمکش با فیلیپ چهارم فرانسه صادر کرد. در این فتوا، پاپ چهار مشخصهٔ کلیسا یعنی وحدت، تقدّس، کاتولیک بودن و رسولی بودن آن را تعریف کرد و اظهار داشت که خارج از کلیسا نجات وجود ندارد.

نمی‌توان از این نتیجه گیری اجتناب کرد که اگر زیرساخت فلسفی را در نظر نگیریم و نظام توماس را از منظر الاهیات وی، و بالاتر از آن، از دیدگاه کلیساشناسی او ملاحظه کنیم، درمی‌یابیم که توماس آکوئیناس صرفاً تا حد محدودی دارای یک الاهیات نوین است. آنچه در او می‌بینیم عبارت است از شکل‌گیری نظام‌مند و نظری پارادایم کاتولیک رومی، که بیش از همه، آگوستین و پاپ لئو در قرن پنجم آغازگر آن بودند و با مقولات و براهین ارسطویی حاصل آمد. اما فراتر از همه، کار توماس مستحکم کردن این پارادایم در اصول اعتقادات است.

بنابراین، به طور کلی، الاهیات توماس بیشتر تقویت، تأیید و تکمیل پارادایم سنّتی است، نه برانداختن آن. برای فراهم شدن نقطهٔ آغاز یک پارادایم دیگر، یعنی تغییر پارادایم در جهت نهضت اصلاح دینی، نظام فکری مدرسی می‌بایست به نقطهٔ بحران خود نزدیک می‌شد ــ این نظام در «اصالت تسمیهٔ» اواخر قرون وسطا (اُکامیسم)[1] به طور روزافزونی از کتاب مقدس دور شده بود و حقایق اساسی ایمان و سرشت وجودی آن را صرفاً به سبب نتیجه گیری‌های نتایج عقلانی خود به باد فراموشی سپرده بود.

بنابراین اتو هرمان پش،[2] متخصص توماس‌شناسی، به درستی دریافته است که «خطای اصلی و عینی نوتوماس‌گری» آن است که از ابتدا «توماس را مستقیماً و بدون بررسی آثار و تمام مسائل جزئی‌اش، به نوتوماس‌گری مربوط می‌دانند»: امروزه توماس را فقط «از طریق نوعی تجربهٔ بنیادین از شخصیت بیگانه‌اش» می‌توان به درستی درک کرد.(۲۳) بنابراین با جدا شدن از ادعاهای تومیستی در خصوص مطلقیت، به درستی به اثبات رسیده است که «الاهیات توماس را می‌توان به مثابهٔ یک مدل لحاظ کرد؛ البته نه به لحاظ محتوای مادی‌اش، بلکه از حیث ویژگی و ماهیت عمومی آن، و جسارتش در پرسش‌هایی که مطرح می‌کند».(۲۴)

---

1. Ockhamism

2. Otto Hermann Pesch

۱۰. گفت‌وگو با اسلام و یهودیت؟

به راستی جای مناقشه نیست در اینکه توماس با شجاعت و سعهٔ صدر بسیار، مسئولیت مواجهه با متفکران غیرمسیحی، اعم از فلاسفهٔ «مشرک» عهد باستان نظیر ارسطو، و فلاسفهٔ مسلمان و یهود هم‌عصر خود، همچون ابن‌رشد و ابن میمون،[1] را قبول کرد. بنابراین تردیدی نیست که توماس آکوئیناس درگیر بحث زندهٔ چالش با یهودیت و اسلام بود. همچنین او به جهالت رایج در اوایل قرون وسطا و جنگ و جدال بی‌ثمر علیه اسلام و قرآن اکتفا نکرد. در واقع، جامع علیه منکران را نمی‌توان بدون احساس فشاری که بعضی از متفکران مسیحی در آن روزگار تحمل کرده‌اند، درک کرد: آیا اسلام از لحاظ معنوی و فرهنگی بسی جلوتر از مسیحیت نیست؟ آیا دارای فلسفهٔ بهتری نیست؟ چگونه می‌توان انتخاب مسیحیت را به جای اسلام و یهودیت توجیه کرد؟

ام. دی. شنو[2] چنین بیان می‌کند: «قبول که توماس به مراکش و مغولستان سفر نکرده و حتی جمله‌ای دربارهٔ جنگ‌های صلیبی بیان نکرده است. اما وی همیشه آثار فلاسفهٔ بزرگ مسلمان را بر روی میز مطالعه‌اش داشت و ابعاد مسیحیت را ارزیابی می‌کرد که تا آن زمان، در مرزهای جغرافیایی و فرهنگی امپراتوری روم محصور بود، و لذا ناگهان درمی‌یابد که مسیحیت فقط بخشی از بشریت را در بر دارد، و وضعیت کاملاً غیردینی عالم بر او آشکار می‌شود.»[(۲۵)] این مطلب قابل توجهی است؛ اما هنگامی صحیح است که بار دیگر دقیقاً محدودیت‌های توماس را در نظر بگیریم. این محدودیت‌ها ناشی از این واقعیت نیست که توماس به «مراکش و مغولستان» سفر نکرد؛ اسپانیا و جزیرهٔ سیسیل بسیار دور بوده‌اند؛ مشکل آن است که توماس شخصاً هیچ مسلمانی را نمی‌شناخت و شخصاً با هیچ مسلمانی گفت‌وگو نکرد. اما مسئلهٔ

1. Moses Maimonides
2. M.D. Chenu

شک‌برانگیزتر آن است که توماس حتی یک کلمه دربارهٔ جنگ‌های صلیبی بیان نکرد؛ اگرچه دومینیکی‌ها در فلسطین فعالیت می‌کردند و قبلاً معلوم شده بود که در جنگ‌های صلیبی امیدی برای تأثیرگذاری بر مسلمین وجود نداشت. اما شک‌برانگیزترین مسئله آن است که توماس، اسلام را در بهترین حالت، از طریق «آثار فلاسفهٔ بزرگ مسلمان»، که در هر حال فیلسوف‌تر از مسلمانان بودند، شناخت و نه از خود قرآن، که در آن زمان با پیشگامی آخرین رئیس بزرگ دیر کلونی،[1] پتروس مقدّس[2] (متوفای ۱۱۵۶)، با بیش از یک ترجمهٔ لاتین در دسترس بود. بدیهی است که توماس این ترجمه را مطالعه نکرده بود ــ و نتیجهٔ آن، شناخت بسیار ناچیزی از اسلام بود. وی شخصاً با این تلقی مسلمانان که قرآن را وحی قطعی خدا می‌دانند، مواجهه‌ای نداشت. احتمالاً اصلی‌ترین منابع اطلاعاتی او مبلغان مسیحی‌ای بوده‌اند که در بحث و احتجاجات خود علیه اسلام، آشکارا مشکلاتی داشته‌اند. در حالی که فرانسیسی‌ها صرفاً از طریق موعظه و نمونه‌های عملی، قصد تأثیرگذاری بر مسلمین را داشتند، دومینیکی‌ها در همان مراحل اولیه، وارد احتجاج فکری با آنها شدند.

دقیقاً به خاطر همین روش، امروزه دیگر نمی‌توان جامع علیه منکران را مدلی برای مدافعه گری مسیحی علیه اسلام دانست. درست است که توماس، بر خلاف اکثر مدافعه‌نویسان اولیهٔ لاتینی یا بیزانسی،[3] به روشی بحث کرد که به نحوی خوشایند نه جدلی بود و نه مناقشه‌برانگیز، و سعی کرد تا حد امکان، از افق فهم طرف بحث خود بهره ببرد؛ اما این اقدامات نوعی مدافعه از بیرون[4] نبود، بلکه در بهترین حالت، مدافعه‌ای بود از درون،[5] یعنی برای کسانی که قبلاً تغییر کیش داده بودند و مسیحی شده بودند. در آن روزگار، فقط افراد

---

1. Cluny
2. Petrus Venerabilis
3. Byzantine
4. apologia ad extra
5. apologia ad intra

منزوی در اندیشهٔ گفت‌وگوی واقعی ادیان بودند. در واقع، در قرن دوازدهم، گفت‌وگوی پاریس با یهودیان که تا آن زمان تداوم داشت، به علت جنگ‌های صلیبی، اخراج یهودیان، قتل عام‌ها و فجایع صلیبیون قطع شده بود.

۱۱. توقف اسرارآمیز تألیف جامع

با نگاهی به گذشته می‌توان گفت که توماس آکوئیناس آخرین فردی بود که برای هرگونه «رسمیت‌بخشی»[1] یا حتی «مطلق‌سازی»[2] الاهیات خود، مجاهدت به خرج داد. وی تا حدودی از تابع مقتضا بودنِ گزاره‌های دینی و در نتیجه از نسبیت آنها کاملاً آگاه بود. وی بیش از هر فرد دیگری، نوعی الاهیات به‌روز را تحقق بخشید؛ الاهیاتی در تبادل پویا با جریان‌های بزرگ معنوی زمانه‌اش؛ الاهیاتی که صرفاً بدین طریق می‌تواند اظهار نظر کند. اگر «روح» و «ماهیت» کار الاهیاتی این متفکر بزرگ را بدین طریق جدی بگیریم، پی می‌بریم که حتی امروز نیز الاهیات باید بر پایهٔ جریانات معنوی‌ای استوار باشد که حرکت‌آفرین‌اند ـ الاهیاتی که مجهز به رشتهٔ وسیعی از روش‌های انتقادی، یعنی نقد تاریخی، هرمنوتیک، مطالعات تطبیقی و میان رشته‌ای است که بدون آنها آثار محققانه غیرقابل تصور است. الاهیاتی که بر این «فن» آکادمیک تسلط یابد، حقیقتاً الاهیاتی است با حال و هوا و روحیهٔ توماس آکوئیناس. اما مکتب تومیستی‌ای که نظریه‌ها را به طریقی بی‌حاصل تکرار می‌کند، نمی‌تواند فراهم‌کنندهٔ سکوی عروج روح باشد.

حتی امروزه این معمای زندگی‌نامهٔ توماس بی‌جواب باقی مانده است که چرا او تألیف جامع الاهیات را در اواسط بخش سوم، یعنی در مبحث آیین توبه، ناتمام باقی گذاشت. در این واقعیت نمی‌توان تردید کرد که توماس، که به گفتهٔ معاصرانش تمام اوقات را به مطالعه، تدریس، تألیف و نیایش می‌پرداخت و لحظه‌ای را به بطالت نمی‌گذراند، در ششم دسامبر ۱۲۷۳ پس از مراسم عشای

1. canonization
2. absolutization

ربانی صبحگاهی به همکار وفادار خویش، رجینالد اهل پیپرنو،[1] گفت که دیگر نمی‌توانم ادامه دهم. چرا؟ «بیش از این نمی‌توانم؛ زیرا تمام آنچه نگاشته‌ام، به نظرم به پر کاهی می‌ماند.»[(۲۶)] آیا آن همه پر کاه بوده است؟[2] چه اتفاقی افتاده بود؟ حتی هم‌اکنون نیز مردم از این خودارزیابی و آنچه در مراسم عبادت اتفاق افتاد، در حیرت‌اند: آیا این مرد قوی‌هیکل معروف، دچار ضربه شده بود؟ آیا این مرد که هنوز پنجاه سال نداشت، اما بیش از چهل اثر حجیم تألیف کرده بود، سلامتی‌اش را از دست داده بود؟ و یا دچار تجربه‌ای خلسه‌آمیز شده بود؟ یا هر دو؟ آیا تجربهٔ شهودی شکوه آسمانی، و یا آگاهی نسبت به گذرا بودن نظام الاهیاتی دو جنبه‌ای‌اش برای او حاصل شده بود؟ آیا آن همه پر کاهی بود؟

مسلّم است که از آن ساعت به بعد، توماس نه چیزی نوشت و نه چیزی القا کرد (وی همچون اوریگن و آگوستین چندین منشی داشت و خودش روی برگه‌های کوچک با خط ناخوانا می‌نوشت). به هر تقدیر وی چهار ماه دیگر زندگی کرد، اما حتی یک سطر هم ننوشت. با وجود این، وی دعوت پاپ گریگوری دهم را پذیرفت و رهسپار شورای لیون[3] شد که از جمله اهداف موردنظر این شورا مذاکره جهت اتحاد با یونانیان بود. پاپ از وی خواست که نسخه‌ای از اثر خود تحت عنوان *علیه خطاهای یونانیان*[4] را به همراه ببرد. امّا، وی بعد از چندین ساعت مسافرت بی‌رمق شد و درخواست کرد که با خواهرزاده‌اش، فرانسسکا[5] (کنتس چکانو)[6] در قصر مائنتسا[7] اقامت کنند. هنگامی که حال وی وخیم‌تر شد، درخواست کرد تا او را به صومعهٔ

1. Reginald of Piperno
2. Omne foenum
3. Council of Lyons
4. *Against the Errors of the Greeks*
5. Francesca
6. Countess of Ceccano
7. Maenza castle

سیسترسی[1] فوسانوا[2] ببرند. توماس در این مکان، در روز هفتم مارس سال ۱۲۷۳ با آرامش درگذشت. در آن زمان، با ابراز ناخوشنودی نوشته‌اند که هیچ‌یک از بلندپایگان فرقهٔ دومینیکی از ناپل ویا رم، درمراسم تدفین توماس حضورنداشتند. بعد ازچندین مانور بی‌نهایت وحشتناک که بر سر جسد وی در فوسونوا به عمل آمد، سرانجام وی را حدود یک قرن بعد (۱۳۶۹) در بندر تولوز[3]، مکانی که پایه‌گذار فرقه‌اش نخستین کلیسای دومینیکی را در آنجا بر پاکرده بود، به خاک سپردند.

اثر عظیم توماس آکوئیناس تفکری عظیم و وظیفه‌ای جاودانه را برای هر الاهیاتی، در همهٔ اعصار فراهم کرد. توماس در عین حال، با همهٔ عقل‌گرایی‌اش، دائماً از محدودیت فهم خویش در شناخت خدا آگاه بود. در واقع، از نظر او هرگونه تعریف یا توصیفی از خدا که ناشی از انسان یا این جهان باشد، در همان حال مقتضی نوعی سلب است، سَلْبِ هرگونه محدودیت و نقص بشری ـ دنیوی. همچنین از نظر توماس، هستی حقیقی خدا همچنان برای عقل بشر، نهان و غیر قابل دسترس است. توماس با دیونوسیوس مجعول که او را حواری پولس رسول می‌دانست، تا این درجه می‌تواند هم‌عقیده باشد: «بنابراین نهایت[4] شناخت انسان از خدا آن است که می‌داند که خدا را نمی‌شناسد،[5] ونیز می‌داند که ماهیت وچیستی خدا از آن مقدار شناخت و فهمی که بشر از او دارد، فراتر است[6]».(۲۷)

---

1. Cistercian
2. Fossanova
3. Toulouse
4. uluimum
5. quod sciat se Deum nescire
6. illud quod Deus est,omne ipsum quod de eo intelligimus, excedere



مارتین لوتر

بازگشت به انجیل به عنوان نمونهٔ کلاسیک تغییر پارادایم

گاهشمار زندگی لوتر (به روایت آر. شوارتس) [1]

سال به میلادی	وقایع
۱۴۸۳	دهم نوامبر: تولد لوتر در آیسلبن.
۱۵۰۵	ورود به صومعه در ارفورت.
۱۵۱۰	مسافرت به رم و زیارت آنجا.
۱۵۱۲	اخذ درجهٔ دکتری در رشتهٔ الاهیات.
۱۵۱۳	ایراد اولین خطابه‌ها درباب مزامیر در دانشگاه ویتنبرگ.
۱۵۱۶/۱۵۱۵	نوشتن کتاب *Ein Theologia Deutsch* [=الاهیات آسمانی].
۱۵۱۷	۹۵ مسئله درباب آمرزش‌نامه‌ها: «اندرز درباب آمرزش و فیض».
۱۵۱۸	بازجویی در برابر کاردینال کایتان در آوکسبورگ.
۱۵۱۹	انتخاب چارلز پنجم به امپراتوری: مناقشهٔ لایپزیک.

1. R. Schwarz

۱۵۲۰ [نوشتن رسالهٔ] «خطاب به اشراف مسیحی ملت آلمان» (ژوئن). پانزدهم ژوئن: صدور توقیع *(Exsurge Domine)* از سوی لئوی دهم؛ تهدید به تکفیر، احضار لوتر برای توبه، و سوزاندن همهٔ آثار مکتوب او.
هفدهم ژوئن: توسل لوتر به یک شورای عمومی: رسالهٔ در باب اسارت بابلی کلیسا (اواخر تابستان).
«آزادی فرد مسیحی» (پاییز). علیه توقیع ننگین ضدمسیح (نوامبر).
دهم دسامبر: سوزاندن توقیع پاپ و قانون پاپی کلیسا در ویتنبرگ.

۱۵۲۱ ژانویه: صدور فرمان **Pontificem Decet Romanum**.
هجدهم آوریل: حضور دربرابر هیئت قانونگذاری آلمان در ورمز.
۲۶ مه: وضع تحریم‌های حکومتی علیه لوتر و پیروانش به فرمان امپراتور چارلز پنجم (فرمان ورمز).

۱۵۲۲/۱۵۲۱ وارتبورگ: ترجمهٔ کتاب مقدس؛ بروز ناآرامی در ویتنبرگ؛ بازگشت لوتر.

۱۵۲۵/۱۵۲۴ قطع رابطه با متعصبین.

۱۵۲۵ جنگ دهقانان؛ ازدواج؛ قطع رابطه با اراسموس.

۱۵۳۰ـ۱۵۲۶ گسترش نهضت اصلاح دینی به مناطق دیگر.

۱۵۲۸ بحث و مناقشه با الاهی‌دانان سوئیسی.

۱۵۲۹ جلسه هیئت قانونگذاری دراشپایر؛ اعتراض «پروتستان‌ها».
گفت‌وگوی دینی در ماربورگ با تسوینگلی و بوتسر.

۱۵۳۰ جلسه هیئت قانونگذاری آلمان در آوکسبورگ (اعترافات آگوستین)؛ ناکامی در برقراری صلح و آشتی؛ تأسیس مجمع شاهزادگان آلمانی پروتستان در اشمالکالد.

۱۵۳۹/۱۵۳۱ حمایت سیاسی امپراتوری از نهضت اصلاح دینی.
۱۵۲۱ تأسیس جمهوری کلیسایی به دست ژان کالون در ژنو.
۱۵۴۷/۱۵۴۶ جنگ‌های اشمالکالد.
۱۵۴۶ ۱۸ فوریه: مرگ لوتر در آیسلبن.

۱. دلیل و چرایی نهضت اصلاح دینی لوتری

هیچ‌یک از دغدغه‌های اصلاحی لوتر، جدید و بی‌سابقه نبودند، اما تا پیش از او زمانشان فرا نرسیده بود. روزگار او زمان مناسبی بود و تنها نابغه‌ای دینی لازم داشت تا آن دغدغه‌ها را انسجام بخشد و شخصاً آنها را بیان کند. لوتر مرد آن زمان بود.

پیش از نهضت اصلاح دینی، چه تمهیداتی برای این تغییر پارادایمِ جدید در تاریخ جهان صورت پذیرفت؟ به طور خلاصه، می‌توان به موارد زیر اشاره کرد:(۱)

ـ اضمحلال حکومت جهانی پاپ، شکاف در کلیسا و تقسیم آن به دو کلیسای شرق و غرب؛ سپس نظام تودرتو و چندلایهٔ پاپی در آوینیون، رم و پیسا به موازات ظهور دولت‌های ملی در فرانسه، انگلستان و اسپانیا.

ـ ناکامی شوراهای اصلاحی (کنستانس، بازل، فلورانس و لاتران) در «اصلاح کلیسا، ریاست کلیسا و اعضای آن».

ـ برقراری نوعی اقتصاد پولی به جای اقتصاد طبیعی، اختراع چاپ و اقبال عمومی به آموزش و پرورش و کتاب‌های مقدس.

ـ تمرکزگرایی مطلق‌نگر دستگاه پاپ،[۱] رفتار غیراخلاقی آن، سیاست مالی نظارت‌ناپذیر و مهارنشدنی آن و مقاومت سرسختانه در برابر اصلاح، و بالاخره خرید و فروش «آمرزش‌نامه‌ها»[۲] برای بازسازی کلیسای جامع سَنت

---

۱. Curia؛ دستگاه یا سازمان اداری و مالی کلیسای کاتولیک رومی. م.

2. indulgences

پیتر، که در آلمان، اوج بهره کشی دستگاه پاپ (کاتولیک رومی) تلقی شد.

به هر حال، حتی در شمال کوه‌های آلپ، پاره‌ای از سوءاستفاده‌هایی که معلول نظام رومی بود، به رسوایی انجامید:

ـ وضعیت قهقرایی نهادهای کلیسایی: ممنوعیت وضع مالیات بر درآمد، معافیت مالیاتی کلیسا و مستثنا شدن آن از امور قضایی خود؛ انحصار مدارس در دست کشیشان؛ افزایش فقر و تکدی‌گری؛ اعیاد و مراسم بیش از حدّ کلیسایی.

ـ شیوه‌ای که به واسطهٔ آن، کلیسا و الاهیات، به طور افراطی، از قوانین شرع انباشته شد.

ـ خودآگاهی روزافزون علوم دانشگاهی (پاریس!) به منزلهٔ قدرت و مرجعی انتقادی در مقابل کلیسا.

ـ عرفی شدن شدید سراسقفان و صومعه‌ها؛ سوءاستفاده‌های جنسی ناشی از فشار و مشقت تجرد؛ طبقهٔ کارگر، که شامل مردمان فقیر و بی‌سواد بسیاری بود.

ـ منتقدان افراطی کلیسا: ویکلیف،[1] هوس،[2] مارسیلیوس، اُکام و اومانیست‌ها.

ـ و سرانجام، وجود خرافه‌های وحشتناک در بین مردم، نوعی عصبیت دینی که غالباً شکل‌هایی متعصبانه و فاجعه‌آمیز به خود می‌گرفت، نوعی آیین عبادی[3] ظاهری و تدیّن عوامانهٔ متشرعانه، تنفر و انزجار از راهبان و کلیساییان تن‌آسا، دلمردگی و رخوت در میان افراد تحصیل‌کرده و فرهیخته در شهرها، و یأس و نومیدی در میان دهقانانِ استثمارشده در آلمان... . همهٔ اینها به طور کلی، بحرانی عمیق برای الاهیات، کلیسا و جامعهٔ قرون وسطا پدید آورد که ناتوانی در چیره شدن بر آن، مشکل را دو چندان کرده بود.

---

1. Wycliffe
2. Hus
3. Liturgy

بدین سان، همه چیز برای یک تغییر پارادایم دوران‌ساز مهیا بود؛ اما کسی لازم بود تا به طرزی مطمئن، کاندیدای جدیدی برای یک پارادایم معرفی نماید. این وظیفه را راهبی مجرد، در هیئت پیامبرگونه و دوران‌ساز مارتین لوتر، که در دهم نوامبر ۱۴۸۳ در آیسلبن در تورینگیا[1] متولد شد، به انجام رساند. هرچند لوتر به عنوان راهبی جوان و دارای مدرک دکترا در الاهیات، مطمئناً خود را نه یک پیامبر، بلکه معلم کلیسا می‌دانست، قادر بود به نحوی شهودی و الهام‌بخش، آمال دینی عظیم اواخر قرون وسطا را برآورده سازد. او نیروهای مثبت و قوی موجود در عرفان و در اصالت تسمیه و تدیّن عوام را پالایش نمود و همهٔ حرکت‌ها و جنبش‌های اصلاحی سرخورده و ناکام را در شخصیت درخشان خویش، که واجد ایمانی عمیق بود، متمرکز ساخت و دغدغه‌های خود را با فصاحتی بی‌نظیر بیان کرد. چه بسا بدون مارتین لوتر هیچ‌گونه اصلاح دینی در آلمان صورت نمی‌گرفت!

۲. پرسش اساسی: انسان در پیشگاه خداوند چگونه آمرزیده می‌شود؟

اما چه شد که چنین وضعی پیش آمد؟ لوتر به سبب ترس شدید از مرگ در خلال تندری سخت، و نگرانی دائمی از اینکه نتواند در روز داوری در برابر مسیح بایستد، به رغم خواست پدرش (که شاغل در معدن و کورهٔ ذوب فلزات بود) در بیست و دو سالگی، در سال ۱۵۰۵، به عضویت صومعه‌ای درآمد. اما این راهب آگوستینی که صادقانه پای‌بند قواعد و احکام و دل‌مشغول آمرزیده شدن به واسطهٔ اعمال بود، چه موقع به اصلاحگری پرشور با شعار «فقط ایمان» تبدیل شد؟ مورخان در مورد تعیین نقطهٔ زمانی دقیق «طلیعهٔ نهضت اصلاح دینی» اختلاف‌نظر دارند.

اما هر چه باشد، در این نمی‌توان مناقشه کرد که مارتین لوتر، که در فلسفه و الاهیات مدرسی بسیار شبیه توماس آکوئیناس آموزش دیده بود، در سراسر

1. Thuringia

عمر خود، دچار بحران عمیقی بود. راهب شدن نه‌تنها هیچ‌یک از مشکلات او را حل نکرد، بلکه بسیاری از آنها را نیز تشدید نمود؛ زیرا اعمال راهبانه‌ای نظیر نیایش دسته‌جمعی، آیین عشای ربانی، روزه، استغفار، و ریاضتی که لوتر به عنوان زاهدی آگوستینی با جدیت تمام بدان تن داده بود، به نظر او، نتوانسته بود مشکلاتش در باب رستگاری و شقاوت شخصی را حل کند. لوتر با توجه به تجربه‌ای شهودی و ناگهانی که از عدالت مهربانانهٔ خداوند داشت (به استناد «شواهد و مدارک مهم» سال ۱۵۴۵)، و بلکه (اگر دقیق‌تر به آثار اولیهٔ او نظر کنیم) شاید در فرآیندی طولانی‌تر، یعنی در بحران وجدانی و درونی خود، تلقی جدیدی از آمرزیدگی[1] گناهکاران پیدا کرد. صرف نظر از زمانِ دقیق «طلیعهٔ نهضت اصلاح دینی» (تحقیقات اخیر، تاریخ آن را نیمهٔ نخست ۱۵۱۸[(۲)] تعیین می‌کند) «**تغییر جهت به سمت نهضت اصلاح دینی**» در همین زمان و اوضاع و احوال رخ داد.

از این رو، آغازگاهِ توجهاتِ اهتمام اصلاح‌گرانهٔ لوتر، سوءاستفاده‌های موجود در کلیسا، و حتی خود مسئلهٔ کلیسا، نبود بلکه مسئلهٔ **نجات** بود: آدمیان چگونه در پیشگاه خداوند حاضر می‌شوند؟ خداوند با آدمیان چگونه رفتار می‌کند؟ آدمیان چگونه می‌توانند از نجات خود به دست خداوند اطمینان یابند؟ گناهکاران چگونه می‌توانند ارتباط خود را با خدای عادل اصلاح کنند؟ خداوند چه زمانی آنها را می‌آمرزد؟ لوتر پاسخ خود را، بیش از هر جای دیگر، در نامهٔ پولس به رومیان یافت: آدمیان نمی‌توانند به واسطهٔ مساعی خودشان، انتظار آمرزش الاهی، یعنی مغفور خداوند شدن، را ــ با وجود همهٔ پارسایی‌شان ــ داشته باشند. این خود خداوند، خدای مهربان است که گناهکار را، بدون داشتن شایستگی، با فیض بی‌شائبهٔ خود درستکار می‌شمارد. این فیضی است که آدمیان مطمئناً تنها با ایمان می‌توانند بدان نایل آیند. از نظر لوتر، ایمان مهم‌ترین فضیلت از فضایل سه‌گانهٔ الاهیاتی است. به

---

1. Justification

بیان دیگر، انسانِ گناهکارِ ناصالح، نیکوکاری و عدالت خداوند را در ایمان دریافت می‌کند.

این همان عامل الاهی سرنوشت‌ساز بود. اما عامل دومی نیز در کار بود: لوتر نقطهٔ عزیمت خود را فهم جدیدی از واقعهٔ آمرزیدگی قرار داد و از آنجا به فهم جدیدی از کلیسا رسید. این نوعی انتقاد ریشه‌ای از کلیسای عرفی‌شده و متشرع بود که از تعالیم نظری و عملی انجیل، و نیز از آیین‌های مقدس آن، خدمات کشیشی و سنن آن، دور شده بود. اما آیا لوتر با این انتقاد، کاملاً از سنّت کاتولیک نبریده بود؟ آیا او با فهمی که از آمرزیدگی داشت، به نحو پیشینی، غیرکاتولیک نبود؟ برای پاسخ به این پرسش، با وجود همهٔ گسست و انقطاع [ی که وجود داشت]، باید همچنان پیوستگی عظیمی میان لوتر و الاهیات سابق بر او ملاحظه کرد.

۳. لوتر کاتولیک

رشتهٔ گسیخته‌ای از سنّت، لوتر را دقیقاً در تلقی‌اش از آمرزیدگی، با کلیسا و الاهیاتِ پیش از او پیوند می‌دهد. لازم است به اجمال، چهار رشتهٔ پیوستگی تاریخی را، که همگی در فهم لوتر از نهضت اصلاح دینی مؤثر بوده‌اند و نیز تا حدودی متداخل‌اند، از نظر بگذرانیم: تدیّن و پارسایی کاتولیکی که لوتر در صومعه با آن مواجه بود؛ عرفان قرون وسطایی که با اولی پیوند دارد؛ سپس الاهیات آگوستینی؛ و بالاخره، اصالت تسمیه متأخر قرون وسطایی به شکل اُکامیسم آن.

تدیّن و پارسایی کاتولیکی؟ درست است که تدیّن سنّتی کاتولیک در صومعه بحرانی را برای لوتر به وجود آورد، و نیز درست است که این بحران در همهٔ عمر او وجود داشت، چراکه از نظر او شیوهٔ کمال‌طلبیِ رهبانی، همان شیوهٔ اعمال متشرعانه و مقتضی نوعی تشخص در مقابل خداوند بود ــ که این خود نه آرامش روحی و خاطر جمعی، بلکه اضطراب و یأس را برایش به

ارمغان آورد ـ با این همه، لوتر در همهٔ این بحران، مهم‌ترین بخش تدیّن کاتولیکی را از خطر نابودی نجات بخشید. در خصوص آموزهٔ آمرزیدگی، مخصوصاً این نکته حایز اهمیت است که مقام مافوق لوتر در آن صومعه، یعنی شخص یوهانس فن اشتاوپیتس،[1] که دغدغهٔ اصلاح نیز داشت، توجه او را از ژرف‌اندیشی در باب سرنوشت خویش، به کتاب مقدس، به ارادهٔ الاهی برای نجات و تصویر عیسای مصلوب معطوف داشت ـ همان عیسای مصلوبی که در پیشگاه او آدمی دیگر نگران آن نیست که برگزیده می‌شود یا خیر.

عرفان قرون وسطایی؟ درست است که لوتر از خصلت‌های وحدت وجودی عرفان و تمایل آن به حذف فاصلهٔ بین امر الوهی و امر انسانی کاملاً به دور بود، اما معلوم است که وی با عرفان دیونوسیوسِ آرئوپاگوسی (= مجعول)[2] و برنارد اهل کلروو[3] آشنا بوده است. علاوه بر آن، لوتر اثر عرفانی الاهیات آلمانی[4] را کشف، و شورمندانه مطالعه کرد و در سال ۱۶ـ۱۵۱۵ به طبع و ویرایش نسخه‌ای از آن اقدام نمود (که در سال ۱۵۱۸ به اتمام رسید). همچنین او تاولر[5] عارف را یکی از بزرگ‌ترین الاهی‌دانان می‌دانست و همواره او را ستایش می‌کرد. شکی نیست که تلقی لوتر از تواضع، حقارت، و ناچیز بودن در برابر خداوند، که عزت و عظمت تنها شایستهٔ اوست، و نیز این بینش او که تدیّن و پارسایی عمل‌نگر موجب غرور وخودپسندی ودوری ازخداوند می‌شود، وبالاخره ایمان او به مسیحِ رنج‌دیده، به ویژه آنکه او این نکته را از مزامیر داوود اخذ کرد ـ آرایی که اثری قاطع و سرنوشت‌ساز بر تلقی او از آمرزیدگی داشتند ـ مایه‌ها و مفاد سنّتی عرفان قرون وسطایی محسوب می‌شوند.

---

1. Johannes von Staupitz
2. Dionysius the Areopagite
3. Bernard of Clairvaux
4. *Die Theologia Deutsch*
5. Tauler

الاهیات آگوستینی؟ درست است که آموزهٔ سرنوشت و فهم عشق کامل الاهی، آن‌گونه که آگوستینِ پلاگیوس‌ستیز پیر مطرح کرد، کمترین نقشی در بحران لوتر نداشت و او در همه عمر، فیض را متفاوت با آگوستین و به طریقی شخصی‌تر می‌فهمید؛ اما ژرف‌اندیشی در باب تباهی عمیق گناه، به مثابهٔ خودخواهی انسان و انحراف نفس، امری مسلّم در فهم لوتر از آمرزیدگی بود؛ هم‌چنان‌که ژرف‌اندیشی در قدرت فیض الاهی نیز، که وی بیش از همه از آگوستین آموخته بود، چنین تأثیری داشت. بنابراین لوتر همچنان پیوند خود را با یکی از مؤلفه‌های اساسی الاهیات قرون وسطا، یعنی الاهیات آگوستین که وی «اعترافات» و رساله‌های بزرگِ او، «در باب تثلیث» و «شهر خدا»، را در همان اوایل مطالعه کرده بود، حفظ کرد. آگوستین نه‌تنها بر فلسفهٔ مدرسیِ اولیه ارسطویی و نیز فلسفهٔ مدرسیِ عالی الکساندر اهل هیلز[1] و بوناونتورا[2] سیطره داشت، بلکه همچنین نمی‌توان جایگاه او را در اندیشهٔ توماس آکوئیناس و مکتب او (گرچه در اینجا آشکارا پس رانده شده بود) و نهایتاً در قرون وسطای متأخر، از نظر دور داشت. این پیوستگی و تأثیرپذیری او از آگوستین، که بسیار قوی‌تر از چیزی بودکه خود لوتر دریافته بود، نه‌تنها در آموزهٔ تثلیث و مسیح‌شناسی، بلکه در الاهیات فیض نیز وجود داشت. بر لوتر آشکار گردید که در نامه به رومیان ۱:۱۷ عبارت مربوط به «عدالت خداوند» که امری اساسی برای طلیعهٔ نهضت اصلاح دینی او بود، حاکی از داوری انعطاف‌ناپذیر عدالت الاهی نیست که هیچ گناهکاری تاب مقاومت در برابر آن را ندارد، بلکه از عدالت خداوند به مثابهٔ نوعی بخشش[3] خبر می‌دهد. این عبارت را نه صرفاً آگوستین، آن طور که لوتر می‌پنداشت، بلکه همان‌طور که محققان آیین کاتولیک ابراز داشته‌اند،(۳) اکثر الاهی‌دانان قرون وسطا بدین طریق فهم کرده‌اند.

اُکامیسم؟ درست است که لوتر در دیدگاه خود راجع به آموزهٔ آمرزیدگی،

---

1. Hales
2. Bonaventure
3. gift

علیه طریقهٔ پلاگیوسیِ مکتب اُکامی و فرانسیسی متأخر، که هم در خود اُکام و هم در شاگرد بزرگش گابریل بیل،[1] و نیز در بارتولومو آرنولدی اهل اوزینگن،[2] شاگرد بیل و استاد لوتر، مشاهده می‌شود شدیداً واکنش نشان داد، اما می‌توان از اُکام و بیل تا آموزهٔ آمرزیدگیِ لوتر خط سیری را ترسیم کرد. یقیناً خطای مکتب توماسی در این بود که الاهیات متأخر قرون وسطا را عموماً، و اُکامیسم (نومینالیسم) را خصوصاً، نوعی از هم گسیختگی الاهیات قرون وسطا دانسته، آن را تقبیح می‌کرد. اما از آن طرف نیز خطای تعالیم نهضت اصلاح دینی پروتستان این بوده که الاهیات متأخر قرون وسطا را صرفاً پس‌زمینهٔ تاریکی می‌داند که آموزهٔ آمرزیدگی لوتر، در آن، درخشش فوق‌العاده‌ای دارد. نباید، همانند آنچه درفضای پروتستانی می‌گذرد، توجه خود را به وابستگی لوتر به پولس و آگوستین محدود ساخت؛ باید ارتباط مثبت او با اُکام و بیل را نیز درنظرداشت؛ برای نمونه، درخصوص وجوه خاص پنداشت او ازخدا (قیّومیت مطلق خداوند)، تلقی او از فیض به‌مثابهٔ التفات وعنایت، پذیرش آدمیان به مدد انتخاب مختارانهٔ الاهی که هیچ مبنایی در نوع بشر ندارد.

از این ارتباط چهار وجهی با سنّت چه نتیجه‌ای حاصل می‌شود؟ نتیجه آن است که کاتولیک‌ها به نحو لِمّی و پیشین **نمی‌توانند** لوتر را **کاملاً محکوم کنند.** سنّت کاتولیک قرون وسطا با دلمشغولیِ عظیم الاهیاتی لوتر مشترکات بسیار زیادی دارد؛ اما مهم آن است که مخصوصاً وجه ممیز و صفت بارز لوتر را از نظر دور نداریم. این وجه ممیز و صفت بارز چیست؟ می‌توان آن را از مناقشه مشهور بر سر آمرزش‌نامه‌ها استنباط کرد.

۴. جرقه‌های نهضت اصلاح دینی

مناقشه بر سر آمرزش‌نامه‌ها نه علت درونی نهضت اصلاح دینی بود و نه علت

---

1. Gabriel Biel

2. Gabriel Biel

بیرونی و غیرمنتظرهٔ آن، بلکه کاتالیزور، یعنی عامل سرعت‌بخش و برانگیزانندهٔ آن بود. آیا پاپ می‌تواند و می‌باید اعطاکنندهٔ آمرزش باشد؟ آیا او می‌تواند برای زندگان و حتی مردگان (در برزخ) در خصوص کیفرهای گذرایی که خداوند برای گناه، پیش از ورود به حیات ابدی وضع کرده است، به نحو جزئی یا کلی، تخفیف قائل شود؟ در آن زمان، این مسئله نه‌تنها تا حد زیادی موضوعی الاهیاتی و کلامی بود، بلکه صبغهٔ سیاسی پررنگی نیز داشت. آنچه لوتر را بر آن داشت تا به این مسئله بپردازد، اقدامات بی‌سابقه‌ای بود که در آلمان، بر اساس دستورهای پاپ لئوی دهم در مورد آمرزش‌نامه‌ها به عمل می‌آمد. فرمان پاپ با به‌کارگیری همهٔ امکانات تبلیغی ممکن برای بازسازی کلیسای سَنت پیتر در رم همراه بود.(۴) آلبرشت اهل براندنبورک،[1] اسقف اعظم ماینتس،[2] مأمور تام‌الاختیار این به اصطلاح آمرزش‌نامه‌های سَنت پیتر بود.

توبه چیست؟ لوتر پاسخی اساساً الاهیاتی به این پرسش داد. از نظر مسیحیان، توبه به آیین و مراسم توبه محدود نمی‌شود؛ توبه باید کل زندگی را در برگیرد. مطلب اساسی این است که بخشایش گناه تنها کار خداست و پاپ حداکثر می‌تواند بعداً اعلام کند که خداوند گناهی را بخشوده است. به هر تقدیر، مرجعیت و اقتدار پاپ، به زندگی در این دنیا محدود می‌شود و با مرگ پایان می‌یابد. مردم به گمان اینکه رستگاری ارواح را می‌توان با تهیهٔ آمرزش‌نامه‌های گران‌قیمت ضمانت کرد، مبالغی را به کلیسای متظاهر و تجملاتیِ پاپ می‌پرداختند و کلیسا بدین ترتیب لطفِ رایگانِ خداوند در حق بندگانِ گناهکار را، که مفهومی عظیم و بسیار مهم است، تحریف نمود!

اما در عین حال، این اقدام لوتر بدین معناست که وی با نقدی قاطع و سریع نه‌تنها مشروعیت الاهیاتیِ خرید و فروش آمرزش‌نامه‌ها را تماماً نفی کرد، بلکه همچنین اقتدار و مرجعیت پاپ و اسقف‌ها را نیز در هم شکست که

---

1. Albrecht of Brandenburg
2. Mainz

چنین تجارتی را به نفع خود راه انداخته بودند. لوتر موضع خود را در موادّ **نود و پنج‌گانه** خلاصه کرد و آن را برای آلبرشت، سراسقف ماینز، که لوتر در حوزه و قلمرو قدرت او اقامت داشت، فرستاد و در همان حال، آن را در مجامع علمی عمومی به اطلاع همگان رساند. شاید این یک افسانه باشد ـ هرچند در تصاویر، اغلب چنین ترسیم شده است ـ که لوتر شخصاً موادّ **نود و پنج‌گانه** را در ویتنبرگ در ۳۱اکتبر (یا اول نوامبر) ۱۵۱۷ بر سر در کلیسای اشلوسکیرش[۱] نصب نمود (این مطلب را ملانشتون،[۲] وفادارترین و تواناترین یار و مونس لوتر، اظهار کرده است. اما ملانشتون در آن زمان، در دانشگاه توبینگن تدریس می‌کرد واین‌سخن را پس ازمرگ لوتربیان کرد).(۵)

با وجود این، می‌توان گفت که لوتر، در گام نخست، به هیچ وجه «جسورانه آهنگ قطع ارتباط با کلیسا» نکرد؛ در واقع، همان‌طور که اروین ایزرلو،[۳] مورخ کلیسای کاتولیک، می‌نویسد، «ناخواسته به یک اصلاحگر تبدیل شد». ایزرلو از این مطلب نتیجه می‌گیرد که «به هر حال، این امر حتی مسئولیت سنگین‌تری بر دوش اسقفانی می‌نهد که درگیر مسئله هستند».(۶) نکتهٔ مسلم دیگری نیز هست: موادّ نود و پنج‌گانهٔ لوتر با همکاری خود او به سرعت در همه جا منتشر شد. لوتر با «تجزیه و تحلیل‌های»[۴] لاتینی، آنها را تفسیر کرد(۷) و آرای اصلی خود را در «خطابه‌ای در باب آمرزش و فیض»،(۸) که تعمداً خطاب به مردم آلمان و به زبان مادری‌شان ایراد می‌شد، همه‌فهم و عامه‌پسند نمود. در این زمان، ناخشنودیِ عمیق و گسترده از آمرزش‌نامه‌ها و دستگاه مالی و تشکیلات پاپ، طوفانی از انزجار و تنفر به راه انداخت.

واکنش‌ها به زودی آغاز شد. پیش‌تر در رم، **تحقیق** در مورد ارتداد مارتین

---

۱. Schlosskirche؛ کلیسای همهٔ قدیسین.

2. Melanchthon

3. Erwin Iserloh

4. Resolutions

لوتر آغاز شده بود و شاکیان او، سراسقف ماینز و فرقهٔ دومینیکی بودند. لوتر در بهار سال ۱۵۱۸ به هیئت قانون‌گذاری آلمان در آوکسبورک احضار شد و فرستادهٔ کاردینال پاپ، به مدت سه روز از او بازخواست و استنطاق کرد. این فرستاده، کسی نبود جز کایتان،[1] توماسی‌مسلکِ برجستهٔ زمان خود، که اندکی قبل از این واقعه، نخستین تفسیر را بر جامع الاهیات توماس آکوئیناس نگاشته بود. اما در این جلسهٔ محاکمه و بازخواست، هیچ‌گونه توافق و اجماعی حاصل نشد؛ لذا کایتان نهایتاً به این راهب آگوستینیِ سرسخت، حق انتخاب [یکی از این دو راه را] داد: یا توبه کند یا به زندان افتد و در آتش سوزانده شود. از شاهزاده فردریک اهل ساکسونی[2] خواسته شد تا لوتر را تحویل بگیرد؛ اما لوتر، پیش‌تر به طور پنهانی، آوکسبورگ را ترک کرده بود.

دو چشم‌اندازکاملاً متفاوت، درواقع دو «جهان» متفاوت، یعنی دو جهان متفاوت فکری و زبانی، **دو پارادایم متفاوت**، در لوترِ اصلاحگر و کایتانِ توماسی و نمایندهٔ پاپ، با هم تلاقی کردند. نتیجه چنان شد که انتظار می‌رفت: جبهه گیری تمام عیار، مناقشه‌ای نومیدکننده، و عدم دستیابی به تفاهم. ارباب کلیسا که تمایلی به اصلاح نداشتند، اساساً در برابر ندای اصلاح‌طلبانهٔ لوتر فقط یک حربه داشتند: درخواست کاپیتولاسیون و واگذار کردن مسئله به مرجعیت تعلیمی پاپی و اسقفی. در این زمان، همهٔ ملت به همراه لوتر دو راهی بی‌سابقه‌ای را در پیشِ روی خود داشتند: **توبه و «بازگشت» به گذشته** (به پارادایم قرون وسطایی)، یا **در آمدن به کیش جدید** (به پارادایم اصلاح دینی ـ انجیلی). قطب‌بندی بی‌سابقه‌ای آغاز شد که در آن، به سرعت، کل کلیسا به دوستان و دشمنان لوتر تقسیم شد. «نهضت اصلاح دینی» نزد برخی نوید واقعی تجدید حیات کلیسا و نزد دیگران روی‌گردانی جدی از پاپ و کلیسا محسوب می‌شد.

لوتر که به انجیل، عقل و وجدان خویش تمسک جسته بود و به همین

---

1. Cajetan
2. Frederick of Saxony

سبب، نمی‌خواست و نمی‌توانست توبه کند، از آوکسبورک گریخت و علیه پاپ به یک شورای عمومی شکایت کرد. اما ارباب کلیسا به جای تحقیق و مطالعه در آرای اصلاحی، سعی در برخورد الاهیاتی با لوتر کردند تا شاید شعله‌های مناقشه را خاموش نمایند. در تابستان ۱۵۱۹، **مناقشه‌ای در لایپزیک** درگرفت که سه هفته طول کشید. این بار، حریف کاتولیکیِ اصلی لوتر، یوهان اک[1] بود که شیوه‌های ماهرانه‌ای اتخاذ کرده بود. او به جای پرداختن به انتقاد لوتر از کلیسا، کل مسئله را بر مسئلهٔ برتری و عصمت پاپ متمرکز ساخت. در واقع، لوتر نمی‌خواست این برتری را به مثابه نهادی الاهی و ضروری برای رستگاری به رسمیت بشناسد، بلکه آن را نهادی [برآمده] از قوانین بشری می‌دانست. بدین ترتیب، دردسری عظیم ایجاد شده بود؛ و این دردسر زمانی آشکارتر شد که مسئلهٔ **خطاناپذیری شوراها**، و فراتر از همه، خطاناپذیری شورای کنستانس، که هوس را محکوم کرده و سوزانده بود، مطرح شد. لوتر باید می‌پذیرفت که شوراها هم ممکن است دچار خطا شوند؛ زیرا همان شورا مطالب و سخنانی از هوس را محکوم کرده بود که با انجیل مطابقت و همخوانی داشتند. اما لوتر با این کار از قلمرو دستگاه رم خارج شده بود. رم بدون اینکه ندای اصلاح‌طلبانهٔ لوتر را پذیرا شود، سرانجام او را بدعت‌گذار و مرتد نامید و وی را یکی از پیروان هوس معرفی کرد. لوتر تا این زمان، مرجعیت پاپ، اسقف‌ها و شوراها را نفی نکرده بود، بلکه آنها را به لحاظ تاریخی نسبی انگاشته بود؛ اما در این زمان، کاملاً متقاعد شده بود که مخالفانش نه می‌توانند و نه می‌خواهند به اصلاحاتی در کلیسا که با روح کتاب مقدس مطابق است تن در دهند.

رفته رفته، **تحقیق در مورد ارتداد** به نتایج حساسی می‌رسید. لوتر پس از تأخیر نامتعارف دستگاه کلیسایی رم، که سبب آن انتخاب امپراتور بود (که در آن شاهزادهٔ ساکسونی رأی قابل توجهی داشت)، در پانزدهم ژوئن ــ یک

---

1. Johann Eck

سال پس از لایپزیک ـ خود را با توقیع *Exsurge Domine* پاپ مواجه دید.(۹) این سند پاپ نه‌تنها بدون هرگونه درک و فهمی، چهل و یک مورد از سخنان و عبارات لوتر را به عنوان اموری «الحادی و بدعت‌گذارانه» گزینش و معرفی کرد، بلکه لوتر را در صورت عدم توبه در مهلت شش روزه، به تکفیر و سوزاندن همهٔ آثارش تهدید نمود. لوتر دیگر خود را به جای بحث و احتجاج کلامی مناسب، با تمامِ قدرتِ قضایی پاپ مواجه دید (در هیئت رومی که در برابر او قرار داشت، حقوق‌دانان و فقیهان شریعت حضور داشتند). لوتر یک بار دیگر، در هفدهم نوامبر، با فرجام‌خواهی از یک شورای عمومی واکنش نشان داد(۱۰) (هم‌چنان که سوربن، اندکی پیش از آن، به رغم ممانعت‌های پاپ با چنین فرجام‌خواهی‌هایی، چنان اقدامی را صورت داده بود). افزون بر این، او کتاب علیه توقیع ننگین ضد مسیح[1](۱۱) را علیه پاپ نوشت؛ پاپی که از نظر لوتر، به سبب انحصار و قبضهٔ هر نوع تفسیری از کتاب مقدس و نفی هر گونه اصلاحاتی، همان دجّال یا ضد مسیح تلقی می‌شد.

اینک بحران به نقطه‌ای حساس و پرشور رسیده بود. لوتر پس از آنکه نسخهٔ چاپی آن توقیع را دریافت کرد و از سوزانیدن آثارش در لووَن[2] و کولونی[3] به دستور سفیر واتیکان آلئاندر[4] آگاهی یافت، در دهم دسامبر ۱۵۲۰ در ویتنبرگ، واکنش خود را با حرکتی نمایشی و جالب‌توجه نشان داد: به همراه همکاران و دانشجویان خود، نه‌تنها توقیع پاپ، بلکه کتاب‌های مربوط به قانون کلیسای پاپی (فرمان‌ها و فتواها) را سوزاند: به علامت اینکه از آن پس، حوزهٔ قدرت و اختیارات رم و دستگاه قضایی آن را به رسمیت نمی‌شناسد؛ زیرا آنها تعالیم او را ـ که ارتباطی تنگاتنگ با انجیل داشت ـ محکوم کرده بودند. این کار به برافراشته شدن پرچمی برای کل ملت منجر

---

1. *Adversus execrabilem Antichristi bullam*

2. Louvain

3. Cologne

4. nuncio Aleander

شد و سه هفته بعد، در آغاز ژانویه ۱۵۲۱، رم آن توقیع راکه حاوی تکفیر لوتر بود، غیرقانونی و ملغی اعلام کرد.[1] در آلمان، ابتدا توجه اندکی به آن شد، اما در مورد لوتر، دیگر کار از کار گذشته بود. هیئت قانون‌گذاری آلمان در ورمز در همان سال، یعنی ۱۵۲۱، که امپراتور جوان، شارل پنجم، به تشویق شاهزادهٔ هشیارش، فردریک خردمند، لوتر را به آنجا دعوت کرده بود، بنا نداشت که اوضاع را تغییر دهد.

۵. برنامهٔ نهضت اصلاح دینی

سال ۱۵۲۰، سال پیشروی در سیاست‌های کلیسایی و نیز طلیعه‌ای الاهیاتی برای مارتین لوتر بود. مکتوبات برنامه‌وار فراوانی برای نهضت اصلاح دینی تألیف شد. اگرچه لوتر تقریباً فاقد یک نظام الاهیاتی بود که آگاهانه و حساب‌شده طراحی شده باشد، با این‌حال آدمی بود که مطمئناً می‌توانست پیشنهادها و طرح‌های الاهیاتی متناسب با چنان وضعیتی را ارائه کند و آنها را به نحو مؤثری پیش ببرد:

ـ **اولین نوشتهٔ** این سال، خطابهٔ بلندی بود به نام «در باب اعمال نیک» (اوایل سال ۱۵۲۰). مخاطب آن کلیساها بودند، و بیشتر سبک و سیاقی اخلاقی و تهذیبی داشت تا شیوه‌ای برنامه‌ای.(۱۲) این نوشته، از حیث الاهیاتی، نوشته‌ای اساسی است؛ بدین‌معنا که لوتر درآن به مسئلهٔ بنیادی خود، که مهم‌ترین مسئله در باب بقا و حیات مسیحی است، پرداخت: **رابطهٔ بین ایمان و اعمال**، یعنی درونی‌ترین و عمیق‌ترین انگیزهٔ **ایمان** و نتایج عملی حاصل از آن. او با استفاده از ده فرمان[2] اثبات کرد که ایمان، که بنا بر آن، حمد و ستایش تنها مخصوص خداست، مهم‌ترین مبنای حیات مسیحی است. اعمال نیک می‌توانند و می‌باید تنها از ایمان برآیند.

ـ **دومین نوشته** ـ که در آن، امپراتور، شاهزادگان و دیگر اشراف مخاطب

---

1. *Decet Romanum Pontificem*
2. Ten Commandments

بودند ــ انتقادات مردم آلمان را مطرح می‌ساخت. این نوشته در عین حال، فراخوانی پرشور و شوق برای اصلاح کلیسا است و به زبان بومی و منطقه‌ای نوشته شده است: خطاب به اشراف مسیحی ملت آلمان در باب اصلاح طبقهٔ مسیحی (ژوئن ۱۵۲۰).(۱۳) لوتر در اینجا دستگاه پاپ را آماج سخت‌ترین انتقادات خود قرارداد؛ دستگاهی که با مدعیات سه‌گانه‌اش («حصارهای کاتولیک‌ها») [1] ازهرگونه اصلاحی در کلیسا ممانعت می‌کند: ۱. مرجعیت روحانی فوق مرجعیت دنیوی است؛ ۲. تنها پاپ مفسر واقعی کتاب مقدس است؛ ۳. تنها پاپ می‌تواند شورای کلیسایی را تشکیل دهد. در همان زمان، برنامهٔ اصلاحی نسبتاً جامع و مفصلی شامل بیست و هشت موضوع طراحی شد. دوازده درخواستِ نخست به اصلاح نظام پاپی مربوط بود: ترک ادعای حاکمیت بر جهان و کلیسا؛ استقلال امپراتور و کلیسای آلمان؛ حذف گونه‌های فراوان استثمارگری دستگاه کلیسا. این برنامه سپس عموماً به اصلاح زندگی کلیسایی و زندگی دنیوی می‌پردازد: صومعه‌ها، تجرد کشیشان، آمرزش گناهان، برپایی عشاهای ربّانی برای ارواح، اعیاد قدیسان، زیارت‌ها، فرقه‌های درویشی، دانشگاه‌ها، مدارس، رسیدگی به وضعیت فقرا و حذف تجملات. در اینجا در واقع شاهد مطالب منظمی در باب کشیش بودن همهٔ مؤمنان، و مقام و خدمات کشیشی در کلیسا هستیم که به نظر لوتر، بر نوعی مأموریت تبلیغی عام برای اِعمال مرجعیت کشیشانه‌ای استوار است که همهٔ مسیحیان در آن مشترک‌اند.

ــ نوشتهٔ سوم در اواخر ۱۵۲۰، محققان و الاهی‌دانان را مخاطب می‌سازد و از این رو، به زبان لاتین و به شکل رسمی دانشگاهی نوشته شده است: اسارت بابلیِ کلیسا.(۱۴) این اثر، که شاید تنها اثرِ مربوط به الاهیات کاملاً نظام‌مند است که لوتر در مقام یک مفسر نوشت، به آیین‌ها اختصاص دارد ــ از آنجا که این نوشته دربارهٔ شکل‌گیری قانون کلیسای رم بود، بسیار شدیداللحن و آتشین

---

1. walls of the Romanists

بود. به نظر لوتر، آیین‌های مقدس، برآمده از وعده و نشانه‌ای از خود عیسی مسیح است. اگر در اینجا معیار و ضابطهٔ سنّتی «تأسیس به وسیلهٔ خود عیسی مسیح» را واقعاً جدی بگیریم، تنها دو آیین مقدس، یعنی غسل تعمید و عشای ربانی[1] ــ و حداکثر سه آیین، اگر توبه را نیز بیفزاییم ــ باقی می‌ماند. بنابراین چهار آیین دیگر (تأیید، اعطای رتبهٔ کشیشی، ازدواج و تدهین دم مرگ) آیین‌های دینی کلیساست که عیسی مسیح آن را ایجاد نکرده است. لوتر در اینجا نیز پیشنهادهای عملی بسیاری را برای اصلاح آیین‌ها و مراسم مقدس ارائه داد ــ از آیین عشای ربانی برای غیر روحانیان گرفته تا ازدواج مجدد افراد پاکدامنی که طلاق گرفته‌اند.

ــ **نوشتهٔ چهارم، در باب آزادی فرد مسیحی،**[(۱۵)] که در پاییز منتشر شد، آرا و اندیشه‌های مطرح شده در نخستین اثر را می‌پروراند و چکیده‌ای از تلقی لوتر از آمرزیدگی را بر پایهٔ رساله اوّل قرنتیان (۱۹:۹) در دو گزاره ارائه می‌کند: «یک مسیحی، سرورِ کاملاً آزاد همه است و تابع هیچ کس نیست» (از جهت ایمان، به فراخور انسان باطنی[2]) و «یک مسیحی، خدمتگزارِ کاملاً وظیفه‌شناس همه است، تابع همه»[(۱۶)] (این‌گونه است در کارها، به فراخور انسان بیرونی[3]). ایمان است که انسان را به فردی آزاد تبدیل می‌کند که می‌تواند دیگران را در کارهایشان یاری رساند.

در این مکتوبات چهارگانه می‌توان شالوده‌های نهضت اصلاح دینی را مشاهده کرد. اینک می‌توانیم به پرسش‌های مربوط به واپسین دغدغهٔ لوتر، آنچه محرک و انگیزهٔ او در همهٔ نوشته‌هایش است، آنچه عمیقاً انگیزهٔ اعتراضات، الاهیات و در واقع سیاست اوست، پاسخ دهیم.

۶. محرک اصلی نهضت اصلاح دینی

لوتر به رغم نیروی عظیم و انفجارآمیز سیاسی خود، همچنان فردی عمیقاً

---

1. Lord's Supper
2. inner man
3. outer man

مؤمن باقی ماند. الاهی‌دانی که بنا به نیاز وجودی، برای تبیین فیض خداوند، با وجود مسئلهٔ هبوط انسان، تلاش و مجاهدت کرد. بسیار سطحی‌نگرانه است اگر اهتمام و دغدغهٔ او را صرفاً مبارزه با سوءاستفاده‌های بی‌شمار کلیسا، به‌ویژه در مسئلهٔ آمرزش‌نامه‌ها، و آزادی دستگاه پاپ بدانیم. محرک و انگیزهٔ شخصی لوتر برای نهضت اصلاح دینی و تأثیر عظیم تاریخی و خطیر او تنها ناشی از یک امر بود: **بازگشت کلیسا به انجیل عیسی مسیح**، آن‌گونه که به نحوی زنده در کتاب مقدس و به ویژه در پولس تجربه شده بود. در واقع (و اینجا تفاوت قاطع با پارادایم قرون وسطا آشکار می‌گردد) مطلب مذکور بدین معناست که:

ـ لوتر در مقابل همهٔ سنّت‌ها، قوانین و مقام‌هایی که طی قرون متمادی رشد کرده بودند، بر اولویت و **تقدم کتاب مقدس** تکیه می‌کند: «تنها کتاب مقدس».

ـ لوتر برخلاف هزاران قدّیس و ده‌ها هزار واسطهٔ بین خدا و انسان، بر اولویت و تقدم مسیح تأکید می‌کند: «**تنها مسیح**».

ـ لوتر در مقابل همهٔ دستاوردها و مساعی («اعمال») پارسایانهٔ انسانِ متدیّن برای نیل به رستگاری روح، بر **تقدم و برتری فیض و ایمان** تأکید می‌کند: «تنها فیض»؛ یعنی بر تقدم و برتری خدای فیّاضی که خود را در صلیب و رستاخیز عیسی مسیح نشان داده است، و بر تقدم و برتری ایمانِ نامشروط انسان به چنین خدایی، یعنی اعتماد بی چون‌وچرا به او.

با این حال، اساساً هر قدر که لوتر در شناخت اضطراب‌ها و آلام فردیِ راهبی دردمند، موفق بود و تحول دینیِ افراد را هدف خود ساخت، الاهیات آمرزیدگی او بسی فراتر از ایجاد آرامش فردی و خصوصی برای روح رفت. الاهیات آمرزیدگی، مبنایی را فراهم می‌کند که بر اساس آن، عموماً مردم در امر اصلاحاتی که با حال و هوای انجیل سازگاری داشته باشد **به کلیسا متوسل می‌شوند**، اصلاحاتی که به اندازه‌ای که در پی تجدید حیات کلیسا در همهٔ

عرصه‌هاست، در پی تدوین و تنسیق یک آموزه و نظریه نیست؛ زیرا این اعمال و مناسک دینی کلیسا بود که به زور، خود را میان انسان و خدا جای داد. این پاپ بود که در واقع خود را به اختیار خود در جایگاه مسیح نشانده بود. در چنین اوضاع و احوالی، نقد بنیادین مقام پاپی اجتناب‌ناپذیر بود. روی سخن لوتر با پاپ به مثابهٔ یک شخص نبود، بلکه با اعمال و ساختارهای نهادینی بود که از سوی رم، تشویق و شرعاً تحکیم می‌شد و آشکارا با انجیل تناقض داشت.

کلیسای رم نیز گمان می‌کرد که می‌تواند بی‌درنگ این راهبِ ملحدِ جوان را مجبور به توبه کند یا او را (همچون هوس، ساوُنارولا،[1] و صدها «مرتد» و «ساحره») به کمک دولت در آتش بسوزاند. از این رو، از منظر تاریخی نمی‌توان تردید داشت که رُم مسئول اصلیِ بحث و مناقشاتی است که در باب راه درستِ رستگاری و نیز تأمل عملی در باب انجیل به عمل آمد، بحث و مناقشاتی که خیلی زود به مناقشه‌ای اساسی بر سر مرجعیت در کلیسا و عصمت پاپ و شوراها تبدیل شد؛ زیرا مردم در رم ــ و نیز در اسقف‌نشین‌های آلمان ــ نمی‌توانستند و حق نداشتند به ندای توبه و تغییر کیش، یعنی تأمل و اصلاح، گوش بسپارند. تصور کنید که در آنجا چه تحولی باید رخ می‌داد! مخاطرات بسیاری گریبانگیر رم بود، رمی که این پیام «نوین»، آن را کاملاً غافل‌گیر کرده بود (و از حیث سیاسی، در ایتالیا درگیر تعاملاتی با ترک‌ها و دولت کلیسایی بود): نه‌تنها نیازهای عظیم مالی دستگاه کلیسا برای بازسازی کلیسای سَنت پیتر، که می‌بایست از طریق [فروش] آمرزش‌نامه‌ها و اخذ مالیات حاصل می‌شد، بلکه بیش از همه، این اصل که «در نهایت، همواره حق با رم است»، و بدین سان کل پارادایم قرون وسطایی کاتولیک رومی در خطر بود.

---

1. Savonarola

اوضاع به دیدهٔ هاپسبورک[1] اسپانیایی نیز، که همچون کاتولیکی متعصب پرورش یافته بود و در بیست و یک سالگی با عنوان شارل پنجم امپراتور شد، چنین می‌نمود. او همان کسی بود که در نخستین جلسهٔ هیئت قانونگذاری خود، که در خاک آلمان و در ورمز برگزار شد، در جلسهٔ به یاد ماندنی هجدهم آوریل ۱۵۲۱، در مورد لوتر به داوری نشست. در آن جلسه، لوتر به عنوان استاد الاهیات ــ در برابر امپراتور و هیئت امپراتوری ــ شجاعت الاهیاتی بی‌نظیری از خود نشان داد و در آن هنگام، به رغم فشارهای عظیم وارد بر او، از عقیدهٔ ایمانی و از توسل به کتاب مقدس، عقل و وجدان خود دست نکشید.(۱۷)

شارل پنجم، آنچه را بی‌تردید در اینجا برای لوتر مخاطره‌آمیز بود، روشن ساخت. او روز بعد در آلمان، آشکارا اعتراف شخصی و بسیار مؤثر خود را در باب سنّت ایمان کاتولیک، به اطلاع همگان رساند؛ و در همان حال، اعلام کرد که وی با اینکه به لوتر آزادی عمل داده، بی‌درنگ اقداماتی را علیه او به عنوان یک مرتد شناخته شده، به عمل می‌آورد. علاوه بر این، شارل پنجم در فرمان ورمز در ۲۶ مه، لوتر و پیروانش را با محدودیت‌ها و تضییقات امپراتوری روبه‌رو ساخت. قرار بر این شد که تمام نوشته‌های لوتر سوزانده شود و نوعی سانسور اسقفی بر تمام آثار دینیِ منتشره در آلمان اعمال گردد.

زمانی که شخص لوتر در مخاطرهٔ جدی قرار گرفت، ولیعهد شارل پنجم وی را در وارتبورک[2] مخفی کرد. او به عنوان جورج شوالیه،[3] در مدت ده ماهی که در آنجا به سر برد، ترجمهٔ عهد جدید را، که شاهکار آلمانی فخیم[4] محسوب می‌شود ــ بر پایهٔ نسخهٔ یونانی و لاتینی اراسموس ــ به اتمام رساند. تقدیر بر این بود که این کتاب مقدس، مبنای تدیّن انجیلی و زندگی اجتماعی جدید قرار گیرد و از آن پس، پارادایم نهضت اصلاح دینی لوتر، که

---

1. Habsburg
2. Wartburg
3. Knight George
4. High German

تماماً بر مبنای کتاب مقدس شکل گرفته بود، جانشین واقعی و جدی پارادایم کاتولیک رومی قرون وسطایی گردید.

۷. پارادایم نهضت اصلاح دینی

بازگشت به انجیل در اعتراض به تحولات غلط و طرز تلقی‌های ناصواب در کلیسای سنّتی و الاهیات سنّتی، نقطهٔ شروع **پارادایم جدید نهضت اصلاح دینی**، یعنی **پارادایم پروتستانی ـ انجیلیِ کلیسا و الاهیات** بود. در واقع، درک و فهم تازهٔ لوتر از انجیل و جایگاه کاملاً جدید آموزهٔ آمرزیدگی، جهت‌گیری جدیدی را برای کل الاهیات و ساختار تازه‌ای را برای کلیسا فراهم کرد. این نوعی **تغییر پارادایم** عالی و بی‌نظیر بود.[۱۸] در الاهیات و کلیسا نیز هر از گاهی، چنین فرآیندهای **تغییر پارادایمی**، نه صرفاً در سطوح محدودِ خُرد و یا میانی مسائل و مقالات جزئی و فردی، بلکه همچنین در سطوح کلان صورت می‌پذیرد. انتقال از الاهیات قرون وسطا به الاهیات نهضت اصلاح دینی، شبیه انتقال از دیدگاه زمین‌مرکزی به دیدگاه خورشیدمرکزی است، یعنی:

ـ اصطلاحات جاافتاده و آشنا، مانند آمرزیدگی، فیض، ایمان، شرع و پیام بشارت، همچون اصطلاحاتِ ارسطوییِ جوهر وعرض، ماده وصورت، قوه و فعل تغییر می‌کنند یا به منزلهٔ اموری بیهوده کنار نهاده می‌شوند.

ـ هنجارها و موازینی که تعیین‌کنندهٔ مقبولیت مسائل و راه‌حل‌های خاصی‌اند، دستخوش تغییر و تحول می‌شوند؛ مانند کتاب مقدس، شوراها، فرمان‌های پاپ، عقل و وجدان.

ـ نظریه‌های کلی مانند آموزهٔ ماده و صورت در باب آیین‌های مقدس و روش‌هایی نظیر روش استنتاج قیاسی و نظری در فلسفهٔ مدرسی از رونق می‌افتند.

البته زبان جذاب این پارادایم نو برای تعداد بسیار زیادی از روحانیان و غیر روحانیان آن زمان نقش تعیین‌کننده‌ای داشت. از همان ابتدا، **انسجام درونی**، **شفافیت ذاتی** و **تأثیر کشیشانهٔ** پاسخ‌های لوتر، به همراه سادگی جدید

و نیروی زبانیِ خلّاقِ الاهیات لوتری، بسیاری را مجذوب و شیفتهٔ خود کرد. علاوه بر آن، صنعت چاپ کتاب و سیل موعظه‌ها و جزوات چاپ‌شده به موازات سرودهای نیایشی آلمانی، عواملی مهم در همه‌فهم کردن و گسترش سریع این منظومهٔ[1] جای‌گزین بود.

بدین‌سان، الگوی تفسیر، به موازات مجموعه کلی مفاهیم متفاوت، روش‌ها، حوزهٔ مسائل و راه‌حل‌های معمول ـ که تا آن زمان در الاهیات و کلیسا جاری و رایج بود ـ دچار تغییر و تحول گردید. الاهی‌دانانِ پس از لوتر، همچون اخترشناسانِ پس از کپرنیک و گالیله، گویی به طریق دیگری نظر می‌کردند که همان شیوهٔ نظر کردن در زمینهٔ یک الگوی کلان دیگر است. این بدان معناست که در این زمان، چیزی ادراک می‌شد که پیش‌تر مشاهده نشده بود و احیاناً چیزی نادیده گرفته می‌شد که قبلاً همواره مشهود بود. فهم تازهٔ مارتین لوتر از کلمه و ایمان، عدالت خداوند و آمرزیدگی انسان، عیسی مسیح به عنوان تنها واسطه، و کشیش بودن همهٔ مؤمنان، به برداشت و تلقی انجیلی و مسیح‌مدارانهٔ نوین و انقلابی او از الاهیات انجامید. لوتر از کشف دوباره‌اش از پیام پولس در باب آمرزیدگی، نتایج ذیل را حاصل می‌کرد:

ـ فهمی تازه از خدا: نه خدایی که به گونهٔ انتزاعی «فی‌نفسه» است، بلکه خدایی که به گونه‌ای کاملاً عینی و ملموس «برای ما» مهربان و فیاض است.

ـ فهمی تازه از انسان: انسان در ایمان، آن‌گونه که «هم‌زمان هم درستکار است و هم گنهکار».

ـ فهمی تازه از کلیسا: نه همچون یک دستگاه دیوان‌سالار قدرت و ثروت، بلکه احیاشده به مثابهٔ اجتماع مؤمنان بر اساس کشیش بودن همهٔ مؤمنان.

ـ فهمی تازه از آیین‌های مقدس: نه همچون آیین‌های عبادی و شعایر، که به روش تقریباً مکانیکی انجام می‌گیرند، بلکه به مثابهٔ وعده‌های مسیح و نشانه‌های ایمان.

---

1. constellation

مسیحیت غرب، خود را در وضعیتی بغرنج و نومیدکننده انداخته بود: نهضت اصلاح دینی از نظر کاتولیک رومیِ سنّتی، روی‌گردانی از شکل حقیقی مسیحیت محسوب می‌شد؛ اما این نهضت از نظر آنان که به انجیل تمایل داشتند، احیای شکل اصیل انجیل تلقی می‌شد. این گروه دوم، پارادایم قرون وسطایی مسیحیت را شادمانه کنار نهادند. رم ممکن بود بتواند به تکفیر لوترِ اصلاحگر ادامه دهد، اما نمی‌توانست شکل‌گیری بنیادی و مجدد حیات کلیسا بر اساس انجیل را از سوی نهضت اصلاح دینی، که سراسر اروپا را برانگیخت، متوقف سازد.

این منظومهٔ جدید اصلاح الاهیات و کلیسا، به سرعت و به شکلی استوار، تثبیت شد. نهضت اصلاح دینی از سال ۱۵۲۵ در مناطق بی‌شماری از آلمان مورد حمایت قرار گرفت و پس از ناکامی در برقراری صلح و آشتی در جلسهٔ هیئت قانون‌گذاری آلمان در آوکسبورگ در سال ۱۵۳۰، انجمن اشمالکالد[1] مرکب از شاهزادگان آلمانی پروتستان شکل گرفت و ترکیب نهضت اصلاح لوتری و قدرت سیاسی را به کمال رساند.

از این رو، روشن بود که در مقایسه با اختلاف و تفرقهٔ موجود میان شرق و غرب، کوچک‌ترین اختلاف و تفرقه‌ای (به بیان کلی) میان شمال و جنوب به وجود نیامد. این واقعه، اهمیتی اساسی در تاریخ جهان، و نتایج بی‌شماری برای دولت، جامعه، اقتصاد، علم و هنر دارد که حتی به آمریکای شمالی و جنوبی (با همهٔ دوگونگی‌شان) گسترش یافته است. در واقع، زمان زیادی طول کشید (حدود ۴۵۰ سال) تا کاتولیک‌ها و پروتستان‌ها راهی برای خروج از رویارویی‌های مناقشه‌انگیز خود، و نزدیک شدن به همدیگر بیابند. امروزه پرسش این است: آیا کلیساها هنوز از آن مسائل بحث‌انگیز کهنی که لوتر برانگیخت، فاصله نگرفته‌اند؟ آنها سرانجام چگونه می‌توانند دوباره متحد شوند؟ با چه معیاری می‌توانند وحدتشان را رقم زده، تثبیت کنند؟

---

1. Schmalkald

۸. معیار الاهیات

دیدیم که تلقی قرون وسطا از مسئلهٔ آمرزیدگی، در حقیقت، با انجیل بی‌ارتباط نبود، و دیدیم که فهم و تلقی لوتر نیز حقیقتاً غیرکاتولیکی نبود. تنها یک ارزیابی تفاوت‌نگر و تفصیلی می‌تواند در مورد هر دو طرف، حقِ مطلب را ادا کند. این ارزیابی تفاوت‌نگر و تفصیلی البته یک‌دست و هماهنگ نخواهد بود؛ اما در هر پیوستگی، ناپیوستگی و گسست می‌بیند: و این سرآغازِ نوین و سرنوشت‌سازی برای لوتر بود.

این احتجاج الاهیاتی قاطع و سرنوشت‌ساز، که در اصل باید نه از سوی مورخانِ کلیسا، بلکه از سوی الاهی‌دانان نظام‌مند، طرح و اقامه شود، شاید با لوترِ «کاتولیک» ــ با لوتری که هنوز هم کاتولیک بود یا کاتولیک باقی ماند ــ تداوم نیابد؛(۱۹) آن را باید با لوتر نهضت اصلاح دینی، که همنوا با پولس و آگوستین، به فلسفهٔ مدرسی به طور عام، و به ارسطوگرایی به طور خاص حمله کرد، پیش برد. آموزهٔ بارزِ نهضت اصلاح دینی لوتر را باید جدی گرفت، و این البته نه صرفاً از حیث تاریخی و روان‌شناختی، یعنی نه صرفاً از حیث آنچه برای تاریخ کلیسا و الاهیات، و برای لوتر به لحاظ شخصی مهم است، بلکه از حیث الاهیاتی نیز جدی گرفته شود.

با چه معیاری؟ متأسفانه مورخان کلیسای کاتولیک دربارهٔ این پرسش اساسی چندان تأمل نکرده‌اند. به علاوه، داوری‌های آنان در باب الاهیات لوتر غالباً نسبت به ارزیابی‌های جزم‌اندیشانه جنبهٔ تاریخی کمتری دارد. آنها غالباً شورای ترنت را، که معمولاً ضعف‌های اساسی الاهیاتی آن را نادیده گرفته‌اند (مثلاً هوبرت جدین،[1] مورخ شوراها)، یا الاهیات فلسفهٔ اعلای مدرسی را، که جنبهٔ کاتولیکی آن را مورد بررسی انتقادی قرار نداده‌اند (مثلاً، به وسیلهٔ جوزف لورتز،[2] مورخ کاتولیک نهضت اصلاح دینی)، یا آثار آبای یونانی و لاتینی کلیسا را، که آشکارا فاصلهٔ آنها از کتاب مقدس را لحاظ نکرده‌اند (مثلاً

---

1. Hubert Jedin　　2. Joseph Lortz

الاهی‌دانان فرانسوی)، معیاری برای داوری خود دانسته‌اند.

در اینجا باید گفت کسی که نمی‌خواهد از داوری الاهیاتی چشم بپوشد، نمی‌تواند از مطالعهٔ کاملاً تفسیرگرانهٔ الاهیات لوتر، به ویژه تلقی او از آمرزیدگی، اجتناب کند. چنان که دیده‌ایم، نظر لوتر در باب آمرزیدگی، تلقی او از آیین‌های مقدس، کل الاهیات او و تأثیر جنجالی او بر تاریخ جهان، ریشه در یک چیز دارند: بازگشت کلیسا و الاهیات آن به انجیل عیسی مسیح، آن‌گونه که اصالتاً در کتاب مقدس تصدیق شده‌است. از این رو، اگر در آخرین تحلیل، از این معرکه‌ای که انشقاق و اتحاد کلیسا، خواه به طور سطحی، یا به طور شایسته یا ناشایست در آن رقم می‌خورد، اجتناب کنیم، آیا می‌توان با بارزترین خصایص و وجوه ممیزهٔ لوتر به احتجاج برخاست؟

نه، الاهیات نومدرسی، ترنت، فلسفهٔ متأخر مدرسی و آبای کلیسا همگی در مقایسه با این معیار اصلی، اساسی و همواره الزام‌آور، یعنی کتاب مقدس، یعنی پیام اصیل مسیحی که هم آبای یونانی و لاتینی و الاهی‌دانان قرون وسطا، و هم آبای شورای ترنت و الاهی‌دانان نومدرسی بدان تمسک می‌جویند ــ و البته خود لوتر نیز در مقابل آن باید پاسخ‌گو باشد ــ معیاری صرفاً ثانوی و فرعی محسوب می‌شوند. به بیان دیگر، نمی‌توانیم با قاطعیت ادعا کنیم که این یا آن سخن لوتر، در این یا آن شکل، در سخنان یک پاپ، توماس آکوئیناس، برنار اهل کلروو، یا آگوستین، یافت می‌شود یا نمی‌شود؛ اما می‌توان گفت فلان سخن لوتر در پسِ خویش، پیام اصیل مسیح را، پیامی که همهٔ سنن بعدی، از جمله اناجیل، بر آن استوارند، دارد یا ندارد.

۹. جایی که می‌توان لوتر را بر حق دانست

آیا لوتر در رهیافت اساسی خویش به عهد جدید متکی است؟ من به این پرسش پاسخی جسورانه می‌دهم که بر آثار قبلی‌ام در حوزهٔ نظریهٔ آمرزیدگی استوار است.[۲۰] لوتر در اظهارنظرهای اساسی خود در باب واقعهٔ آمرزیدگی با بیاناتی نظیر «تنها از راه فیض»، «تنها به وسیلهٔ ایمان» و «هم‌زمان هم

درستکار و هم گناهکار»، بر عهد جدید، و به ویژه پولس که به طور قاطعی به نظریهٔ آمرزیدگی دل‌بستگی داشت، تکیه دارد. من این نکته را به مدد واژه‌های کلیدی روشن می‌سازم:

ـ **«آمرزیدگی»**، مطابق عهد جدید، فرآیندی با منشأ فوق طبیعی نیست که به نحو ملموس موجب تغییر و تحول در انسان شود، بلکه حکم خداست که انسان را گناهکار نمی‌داند، بلکه انسان‌ها را در مسیح، درستکار می‌شمارد و دقیقاً با چنین عملی آنان را واقعاً پاک می‌سازد.

ـ **«فیض»**، بنا بر عهد جدید، نه یک کیفیت یا استعداد نفسانی، و نه رشته‌ای از حقایق و ذوات شبه‌جسمانی فوق‌طبیعی که به‌طور متوالی در گوهر و قوای روح ریخته می‌شود، بلکه لطف و کرم حیات‌بخش خداوند است؛ کردارشخصی اوست، آن‌گونه که درعیسی مسیح تجلی یافت. دقیقاً بدین طریق است که خداوند، تقدیرِ آدمیان را رقم می‌زند یا تغییر می‌دهد.

ـ **«ایمان»**، بنا بر عهد جدید، اعتقاد عقل‌گرایانه به صدق حقایق نیست، بلکه تسلیم متوکلانه و از روی اعتماد شخص انسان به خداوند است؛ خداوندی که شخص را نه به سبب حُسن رفتار او بر مبنای کوشش‌های اخلاقی، بلکه تنها بر مبنای ایمان می‌بخشاید، به طوری که این ایمان را می‌توان در اعمال عاشقانه نشان داد. آدمیان آمرزیده می‌شوند و با این حال، همواره همان گناهکارانی‌اند که دائماً نیازمند بخشودگی نو به نو هستند و در طریق کمال‌اند.

بدین ترتیب، امروزه الاهیات کاتولیک می‌تواند آزاداندیش‌تر از چند دهه پیش، به شواهد کتاب مقدس، و همچنین به آموزهٔ لوتر، توجه کند: نخست، به خاطر اینکه تفسیر کاتولیکی پیشرفت قابل‌توجهی کرده است. دوم، بدان جهت که شورای دوم واتیکان، ماهیت زمانی و مشروطِ شورای ترنت و صورت‌بندی‌ها و قاعده‌سازی‌های آن را بر همگان آشکار کرده است. سوم، از آن رو که الاهیات نومدرسیِ ضدکلیسای جهانی، که در فاصله‌ی دو شورا

غلبه داشت، در شورای دوم واتیکان به روشنی ناتوانی خود را برای حل مسائل جدید امروزی برملا ساخت. چهارم، به جهت آنکه فضای تحول یافته از زمان برگزاری آن شورا، توانسته است امکانات و مقدورات بی‌شماری را برای درک جهانی و وحدت کلیسایی[1] فراهم آورد؛ چیزی که پیش‌تر تصور ناشدنی بود. پنجم، به خاطر آن‌که بحث‌های رایج در باب آمرزیدگی در سال‌های اخیر، ضمن آنکه اختلافات عظیمی را در تفسیر آموزهٔ آمرزیدگی آشکار نموده است، با این حال میان نظریه‌های پروتستانی و کاتولیکی در باب آمرزیدگی، هیچ‌گونه اختلاف برطرف‌نشدنی‌ای[2] که در کلیسا شکاف ایجاد کند، طرح نکرده است. شماری از اسناد و مدارکِ ظاهراً همخوان از هر دو طرف مؤید این بوده است که آموزهٔ آمرزیدگی دیگر مایهٔ انشقاق و تقسیم کلیساها نیست.(۲۱)

البته این بدان معنا نیست که بین نظریات پولس و لوتر در باب آمرزیدگی، واقعاً هیچ‌گونه اختلافی بر پایهٔ مبادی متفاوتشان وجود نداشته است. خود محققان پروتستان غالباً به این اختلافات ــ به ویژه در ناحیهٔ لوتر، به جهت‌گیری بسیار فردگرایانهٔ او ــ توجه دارند. همچنین مطالب فوق بدان معنا نیست که لوتر در پاره‌ای از گزاره‌های مربوط به آموزهٔ آمرزیدگی، دچار یک‌سویه‌نگری و افراط نشده است؛ پاره‌ای قواعد که با لفظ تنها (*Solum*) همراه هستند و آثاری نظیر بندگیِ اراده[3] و در باب اعمال نیک،[4] در معرض سوءفهم بوده و هستند و نیازمند تکمیل و تصحیح‌اند. اما رهیافت اساسی خطا نبود. این رهیافت درست بود، کما اینکه اجرای آن نیز ــ به رغم پاره‌ای نارسایی‌ها و یک‌سویه‌نگری‌ها ــ درست بود. مشکلات و مسائل، در برخی دیگر از نتایج حاصله، و بیش از همه در مسائل مربوط به فهم کلیسا، کشیشان و آیین‌های مقدس نهفته است. این مسائل امروزه از حیث نظری تا حد زیادی حل شده‌اند، اما در انتظار تحقق عملی‌اند.

---

1. ecumenical
2. irreducible
3. *De servo arbitrio*
4. *On Good Works*

از این رو، هرچند جای خوش‌وقتی است که حتی رم نیز اینک می‌داند که آموزهٔ آمرزیدگی در چارچوب بحث‌های انتزاعی الاهیاتی موجب انشقاق و تقسیم کلیساها نمی‌شود، این امر نمی‌تواند این واقعیت را تغییر دهد که رم نتایجی را که برای لوتر حاصل آمد، برای ساختار کلیسا اخذ نکرده است. در واقع، دیکتاتوری کلیسایی و غیرمعنوی فعلی رم نیز هنوز دغدغهٔ اصلی و بنیادین نهضت اصلاح‌دینی را، که دغدغه‌ای نیک و کاتولیکی نیز هست (پاپ بالاتر ازکتاب مقدس نیست) به‌ریشخند می‌گیرد. رم هنوز از آنچه لوتر در پرتو انجیل در پی آن بود، درک ناچیزی دارد.

اما ــ در مقابل باید گفت ــ با اینکه ما با بینش جدی و بنیادین لوتر مبنی بر هم‌نوایی با انجیل موافقیم، اما نمی‌توانیم این واقعیت را نادیده بگیریم که نهضت اصلاح دینی لوتری نیز در نتایج خود، دچار انشقاق و دوگانگی ــ یعنی دوروجهی[1] ــ بود.

۱۰. نتایج بحث‌انگیز نهضت اصلاح دینی لوتری

نهضت لوتری پویایی عظیمی از خود نشان داد و توانست قدرتمندانه نه‌تنها در آلمان، بلکه فراتر از آن، در لیتوانی، سوئد، فنلاند، دانمارک و نروژ، گسترش یابد. به موازات بروز رویدادهایی در آلمان، در سوئیس که از نیمهٔ قرن پانزدهم به تدریج از امپراتوری مستقل شده بود، شکل مستقل و بنیادی‌تری از اصلاح دینی به وسیله تسوینگلی[2] و بعداً ژان کالون پای گرفت که تقدیر چنین بود که با فهم و تلقی خود از کلیسا، بیش از نهضت لوتری، بر جهان قدیم و جدید تأثیر گذارد. اما این خود لوتر بود که در دهۀ ۱۵۲۰ و دهۀ ۱۵۳۰ درایجاد وشکل‌گیری نهضت اصلاح دینی در درون آلمان توفیق یافت. در واقع، آلمان به دو اردوگاه اعتقادی تقسیم شده بود. با توجه به اینکه

---

1. Two-faced

2. Zwingli

ترک‌ها، که در ۱۵۲۶ مجارها را در موهاچ[1] شکست داده و در سال ۱۵۲۹ تا نزدیکی‌های وین پیشروی کرده بودند، امپراتوری را تهدید می‌کردند، لوتر حتی به طرح این پرسش پرداخت که کدام یک از دو قدرت، نظام پاپ‌سالار یا اسلام، برای مسیحیت خطرناک‌ترند. وی هر دو را ادیانی دارای آداب و مناسک و قانون شرع می‌دانست. لوتر در اواخر عمر خود، در مقایسه با سال طلیعهٔ بزرگ نهضت اصلاح کلیساها، در مورد آیندهٔ آن نهضت خوش‌بینی بسیار کمتری داشت. لوتر هرچند تا پایان عمر به طرز خستگی‌ناپذیری فعال بود، درواپسین سال‌های زندگی، بیش ازاضطرابات آخرت‌اندیشانه و بیماری‌هایش، در معرض افسردگی، مالیخولیا، جنون‌های ادواری و وسواس‌های روحانی قرار گرفت. دلایل این بدبینی به جهان و آدمیان، دلایل واقعی ـــ نه صرفاً روان‌شناختی و پزشکی ـ بودند. چیزی از یأس و نومیدی‌های جدی او کاسته نشد.

نخست، **شور و حرارت اولیهٔ نهضت اصلاح دینی به زودی فروکش کرد.** عمر کلیساهای محلّی نیز کوتاه‌تر از حد انتظار بود. بسیاری از کسانی که آمادگی «آزادی مسیحی» را نداشتند، با سقوط دستگاه کلیسایی رم، همهٔ پشتوانهٔ کلیسایی خود را از دست دادند؛ و حتی در اردوگاه لوتری، کسان بسیاری به طرح این پرسش پرداختند که آیا مردان و زنان در نتیجهٔ نهضت اصلاح دینی، بهتر شده‌اند یا خیر. در عین حال، نمی‌توان از نوعی بی‌مایگی در هنرها ـ غیر از موسیقی ـ چشم پوشید.

دوم، نهضت اصلاح دینی در آغاز با **مقاومت سیاسی روزافزونی** مواجه بود. بعد از هیئت قانون‌گذاری غیرمنطقیِ آوکسبورک در سال ۱۵۳۰ (امپراتور «اعتراف‌نامهٔ آشتی‌جویانه آوکسبورک» راکه ملانشتون در تهیهٔ پیش‌نویس آن نقشی اساسی داشت، «نفی» و رد کرده بود)، در دههٔ ۱۵۳۰، نهضت اصلاح دینی نه‌تنها توانست نخست جایگاه خود را در نواحی و

1. Mohacs

مناطق اولیه مستحکم کند، بلکه توانست به حوزه‌ها و نـواحـی دیگـری، از وورتمبرگ[1] گرفته تا براندنبورک،[2] گسترش یابد. اما در دهۀ ۱۵۴۰، امپراتور، شارل پنجم، که بار سنگین سیاست خارجی را بر دوش می‌کشید و در داخل کشور همواره به میانجیگری تمایل داشت، توانست بـه جـنگ بـا تـرکیه و فرانسه پایان دهد. از آنجا که طـرفداران لوتـر از شـرکت در شورای تـرنت خودداری کرده بودند (زیرا در سیطره و رهبری پاپ بود: کتاب لوتر با عنوان علیه مقام پاپی رم که شیطان آن را بنا نهاده است، ۱۵۴۵)،(۲۲) امپراتور در نهایت، احساس کرد که می‌تواند با جامعۀ قدرتمند اشمالکالد پروتستان وارد جنگ نظامی شود. افزون بر آن، قوای پروتستان در این نخستین جنگ‌های مذهبی شکست خوردند (جنگ‌های اشمالکالد ۱۵۴۶/۴۷)، و تجدید حـیات کـامل اوضاع و احوال کاتولیک رومی (هـمراه بـا روا دانسـتن ازدواج کشـیشان و شرکت غیر روحانیون در مراسم عشای ربانی) امری حتمی و گریزناپذیر به نظر می‌آمد. تغییری که موریتس ساکسـونیایی شکست‌خـورده در دو طـرف ایجاد کرد ـ او پیمانی سرّی بـا فـرانسـه بست، بـا حـمله‌ای غـافلگیرانـه در اینسبروک[3] در سال ۱۵۵۲، امپراتور را مجبور بـه فـرار کـرد، و نـیز مـوجب ازهم‌پاشیدگی و تفرقه در شورای ترنت شد ـ آیین پروتستان را از نـابودی نجات بخشید. تقسیم اعتقادی آلمان به مناطق مـربوط بـه ایـمان قـدیمی، و مناطق مـربوط بـه «اعـتراف‌نـامه آوکسـبورگ» سـرانـجام بـا صـلح مـذهبی آوکسبورگ در سال ۱۵۵۵ رسماً تأیید شد. از آن پس، چیزی که رواج یافت نه آزادی دینی، بلکه این اصل بود که دین تابع منطقه است. آن که به یکی از این «مذاهب» تعلق نداشت، از صلح محروم بود.

بـه عـلاوه، خـود اردوگـاه پـروتستان نـتوانست وحـدت را حـفظ کـند. پروتستانتیسم در همان مراحل اولیۀ خود، در آلمان، به دو شاخۀ «جناح چپ» و «جناح راست» نهضت اصلاح دینی تقسیم شد.

---

1. Wurttemberg
2. Brandenburg
3. Innsbruck

۱۱. شکاف در نهضت اصلاح دینی

لوتر روح‌ها را برآشفته بود؛ اما بودند کسانی که او تنها با توسل به زور می‌توانست از دستشان خلاص شود. اینها اشخاص متعصب و پر شور و حرارتی بودند که ضمن آنکه یقیناً ریشه در قرون وسطا داشتند، آشکارا ظهور لوتر آنها را تشجیع و تحریک کرده بود. امیال و شورش‌های فردی بسیاری در لفافهٔ نام لوتر غلیان کرد و لوتر، به زودی، خود را با جبههٔ دومی، «جناح چپ»، مواجه دید. در واقع، مخالفان لوتر در جناح چپ (ناآرامی‌ها و آشوب‌های متعصبانه و نیز نوعی جنبش سنّت‌شکن در اوایل سال ۱۵۲۱ در شهر خود او، ویتنبرگ!) دست‌کم به اندازهٔ مخالفان جناح راستی او، یعنی سنّت‌گرایان متمایل به رم، برای امر خطیر اصلاحات او خطرآفرین بودند. اگر «پاپ‌گرایان» (=کاتولیک‌ها)[1] به نظام رومی متوسل می‌شدند، «متعصبین»[2]، نوعی ذهن‌گرایی و شور و حرارت دینی تعصب‌آمیز را رواج می‌دادند و به تجربهٔ شخصی و بی‌واسطه از وحی و روح‌القدس («آوای درون»، «نور باطن») توسل می‌جستند. اولین محرک آنها و مهم‌ترین رقیب لوتر، توماس مونتسر[3] کشیش، اندیشه‌های نهضت اصلاح دینی را با اندیشه‌های انقلاب اجتماعی تلفیق کرد: تحقق نهضت اصلاح دینی با استفاده از زور، و در صورت لزوم، بی‌توجهی به قانون شرعِ موجود، و استقرار ملکوت هزار سالهٔ مسیح در زمین!

اما **لوتر** ــ که به لحاظ سیاسی در دام دیدگاهی «از بالا» گرفتار بود و به همان سبب، مورد انتقاد شدید کسانی چون توماس مونتسر، فردریک انگلس و ارنست بلوخ[4] قرار گرفته است ــ آمادگی نداشت تا **چنان نتایج اجتماعی بنیادینی** را از خواست بنیادینش برای آزادی مسیحیان استنباط کند و در مقابل

1. Popists
2. enthusiasts
3. Thomas Munzer
4. Ernst Bloch

شاهزادگان و اشراف به طور آشکار از مطالبات مشروع دهقانان (که استقلالشان آشکارا به خطر افتاده بود و به نحو فزاینده‌ای استثمار می‌شدند) حمایت کند. صرف‌نظر از آشوب‌های ناروا، آیا مطالبات دهقانان نیز کاملاً معقول و موجه نبود؟ آیا این امر حقیقتاً نوعی سوءفهم، و در واقع، نوعی سوءاستفاده از انجیل بود؟ لوتر نیز نتوانست بیچارگی و مضیقهٔ اقتصادی و قضایی دهقانان را انکار کند.

اما طرح اصلاح، به هیچ وجه، توهم و پنداری پیشینی نبوده است. چرا؟ چون نظام دموکراتیک کنفدراسیون سوئیس، که برای دهقانان آلمان جنوبی آرمانِ یک نظام نوین بود، می‌توانست الگویی کاملاً کارآمد باشد. اما لوتر، که در دیدگاهِ تورینگنیِ[1] خود اسیر بود و تمایلات محافظه‌کارانه‌اش تأییدی بر آن دیدگاه بود، با همهٔ آن رویدادها سر ناسازگاری داشت. او که از اخبار مربوط به شناعت و بی‌رحمی در شورش‌های دهقانی به وحشت افتاده بود، به طور خطرناکی، جانب مراجع قدرت را گرفت و سرکوب وحشیانه دهقانان را توجیه کرد.

۱۲. آزادی کلیسا؟

در نهضت اصلاح دینی، علاوه بر جناح چپ، جناح راست نیز وجود داشت. باید توجه داشت که آرمان کلیسای مسیحی آزاد، که لوتر شورمندانه در مکتوبات برنامه‌ای و منظم خود برای معاصرینش ترسیم کرده بود، در امپراتوری آلمان تحقق نیافت. البته می‌پذیریم که لوتر کلیساهای بی‌شماری را از سیطرهٔ اسقف‌های عرفی و دنیوی‌شده‌ای که با اصلاحات خصومت می‌ورزیدند و مهم‌تر از همه، از «اسارت» دستگاه کلیسای رم، یعنی از حکومت مطلقه و بهره‌کشی‌های مالی آن، رهایی بخشید؛ اما چه نتیجه‌ای حاصل شد؟

---

1. Thuringian

لوتر، در اصل، از نظریهٔ دولت و کلیسا به مثابهٔ «دو قلمرو» طرفداری کرده بود. اما با ملاحظهٔ مشکلاتِ ناشی از رم، از یک سو، و مشکلات ناشی از متعصبین و شورشیان، از سوی دیگر، وظیفهٔ حفاظت و صیانت از کلیسا و حفظ نظم و انضباط آن را به عهدهٔ حاکمان محلی گذاشت (و البته همهٔ آنها مانند **فردریک** «حکیم» نبودند). از آنجا که اکثر اسقف‌های کاتولیک قلمرو لوتر را ترک کرده بودند، شاهزادگان مجبور بودند نقش «اسقف‌های اضطراری»[1] را ایفا کنند. اما این **«اسقف‌های اضطراری»** به زودی به «اسقف‌سالارهای فرعی» تبدیل شدند که برای خود، مقام و مرجعیتی شبه اسقفی قائل بودند. نهضت اصلاح دینیِ مردمی اکنون از جهات متعددی به نوعی نهضت اصلاح دینیِ شاهزادگان تبدیل شده بود.

خلاصه، کلیساهای لوتری که از «اسارت بابلی» آزاد شده بودند، به سرعت با همهٔ حقوق‌دانان و سازمان‌های اجرایی کلیسایی‌شان (مجالس مشورتی پاپ)، تقریباً وابستگی کاملی به حاکمان خودشان پیدا کردند که به همان اندازه [اسارت بابلی] ستم روا می‌داشتند. شاهزادگانی که حتی پیش از نهضت اصلاح دینی، به خاطر وحدت داخلی سرزمین‌های خود (که تصادفاً و بی‌مبنا به هم پیوسته بودند) و اتحاد استوار رعایا، علیه دهقانان و شهروندان عمل کرده بودند، در نتیجهٔ دنیوی شدن سرزمین‌های کلیسایی و عقب‌نشینی کلیسا، به شکل گزافی قدرتمند شدند. این **حاکمان محلی** نهایتاً به چیزی شبیه **یک پاپ در قلمرو خود** تبدیل شدند.

خیر، نهضت اصلاح دینی لوتری (بر خلاف آنچه غالباً در تاریخ‌نگاری کلیسای پروتستان ادعا می‌شود) مستقیماً راه را برای دنیای جدید، آزادی دین و انقلاب فرانسه مهیا نکرد (برای این کار، یک تغییر پارادایم دوران‌ساز دیگر لازم بود)، بلکه قبل از هر چیز، راه را برای حکومت مطلقه و استبداد شاهانه هموار ساخت. پس به طور کلی در آلمان لوتری ــ در مورد کالون، اوضاع به

1. emergency bishops

گونه دیگری بود ــ آنچه تحقق یافت، نه کلیسای مسیحی آزاد، بلکه حاکمیت کلیسا از طریق شاهزادگان بود؛ و این امر برای مسیحیان سؤال‌برانگیز است. تقدیر چنین بود که این امر در آلمان، تنها با انقلاب و در پی جنگ جهانی اول، به نتیجه‌ای متناسب نایل آید. اما حتی در زمان ناسیونال ـ سوسیالیسم، اموری نظیر آموزهٔ دو قلمرو، تبعیت کلیساها از حوزهٔ قدرت دولت که از زمان لوتر مرسوم شده بود، و تأکید بر اطاعت شهروندان در امور دنیوی، موجب تضعیف قطعی مقاومت کلیساهای لوتری در برابر رژیم ترور و تمامیت‌خواهی مثل رژیم هیتلر شد. در اینجا تنها اجمالاً می‌توان گفت که مارتین لوتر، پیش از مرگش در خطابه‌هایش، با چنان شیوهٔ زشت و غیرمسیحی‌ای علیه یهودیان سخن گفته بود که ناسیونال ـ سوسیالیست‌ها (نازی‌ها) به راحتی او را در تنفرشان از یهودیان و احساسات ضدیهودی‌شان دست‌آویز قراردادند.[۲۳] اما اینها آخرین کلام لوتر نبود، همان طور که آخرین کلام من هم نیست.

مایلم سخن خود را با سه نکته مهم، که همگی از عبارات خاصِ لوتر هستند، خاتمه دهم:

اول، نتیجه گیری جَدَلی اثر او، «آزادی فرد مسیحی»: «بنابراین نتیجه می‌گیریم که یک مسیحی نه در خود، بلکه در مسیح و در همسایه‌اش زندگی می‌کند؛ در غیر این صورت، مسیحی نیست. او به وسیلهٔ ایمان، در مسیح؛ و از طریق عشق و محبت، در همسایه‌اش زندگی می‌کند. اما با ایمان، از خویشتن خویش فرا می‌رود و به خدا می‌رسد. با عشق و محبت در برابر همسایه‌اش، تواضع و فروتنی می‌کند. با این‌حال، همواره در خدا و عشق او باقی می‌ماند.... چنان‌که می‌بینید، این نوعی آزادی معنوی و راستین است و دل‌های ما را از همهٔ گناهان، قوانین و احکام فارغ می‌سازد. این از هر آزادی خارجی دیگر عالی‌تر وبرتر است، همان‌طور که آلمان از زمین عالی‌تر وبرتر است. باشد که مسیح به ما آزادی عطاکند تا هم بفهمیم و هم صیانت نماییم».[۲۴]

دوم، دفاعیهٔ بی‌تکلف لوتر در پیشگاه امپراتور و هیئت قانون‌گذاری آلمان در ورمز: «اعتقاد من مبتنی بر گواهی کتاب‌های مقدس با ادلهٔ بیّن است (چراکه نه به پاپ اعتمادی دارم و نه به شوراها به تنهایی؛ زیرا به‌خوبی معلوم است‌که آنها غالباً خطاکرده و دچار تناقض شده‌اند). من مقیّد به کتب مقدسی که از آنها سخن گفته‌ام، هستم؛ و چون وجدانم در قبضهٔ کلمهٔ خداست، نه می‌توانم ونه می‌خواهم چیزی [ازسخنان خود] را پس بگیرم؛ زیرا راه‌سپردن برخلاف وجدان نه اطمینان‌آور است ونه درست. ازخداوند مدد می‌خواهم. آمین».(۲۵)

و بالاخره، آخرین مطلبی که لوتر نوشت: «هیچ کس نمی‌تواند ویرژیل را در اکلوگیوس[1] و گئورگیاس[2] او بفهمد، مگر اینکه نخست مدت پنج سال شبان یا زارع بوده باشد. هیچ‌کس نمی‌تواند سیسرو[3] را در نامه‌هایش بفهمد، مگر اینکه مدت بیست سال درگیر امور و مسائل عمومی و پیامدهای آن بوده باشد. هیچ‌کس نپندارد که کتب مقدس را به اندازه‌ی کافی چشیده است، مگر اینکه مدت یکصد سال را با پیامبران بر کلیساها حکمرانی کرده باشد. بنابراین امر شگفت‌انگیزی، نخست در مورد یحیای تعمیددهنده، دوم در مورد مسیح، و سوم در مورد رسولان و حواریون وجود دارد. «بر این انئیدِ[4] الاهی دست تملک مگذار، بلکه در برابرش تعظیم کن، و هر آیهٔ آن را ستایش کرده، به دل برگزین». ما تهیدستانیم؛ و این حقیقت دارد».(۲۶)

1. *Eclogues*
2. *Georgics*
3. Cicero
4. Aeneid



فریدریش شلایرماخر

الاهیات در طلیعهٔ مدرنیته

گاه‌شماری زندگی فریدریش شلایرماخر (به روایت ام. ردِکِر[1])

سال به میلادی	وقایع
۱۷۶۸	۲۱ نوامبر: تولد در برسلاو.[2]
۱۷۸۳	ورود به مدرسهٔ پداگوگیم[3] وابسته به «جامعهٔ برادران» در نیسکی،[4] اوبرلازیتس.[5]
۱۷۸۵	ورود به مدرسهٔ علوم دینی وابسته به «جامعهٔ برادران» در باربی،[6] اِلبه.[7]
۱۷۸۷	آغاز تحصیل در دانشگاه هاله.[8]
۱۷۹۰	[شرکت در] نخستین آزمون الاهیات در برلین؛ معلم خصوصی درخانهٔ کُنت دُنا دراشلوبیتِن،[9] پروس شرقی.

1. Martin Redeker
2. Breslau
3. Paedagogium
4. Niesky
5. Oberlausitz
6. Barby
7. Elbe
8. University of Halle
9. Schlobitten

۱۷۹۴ قبولی در دومین آزمون الاهیاتی و انتصاب به مقام کشیشی؛ دستیار واعظ [شهر] لانتسبرک.[1]

۱۷۹۶ کشیش در [بیمارستان] چاریته در برلین؛ ورود به محفل دوستانِ رمانتیک‌های برلین (هنریئته هرتس، فریدریش شلگل).

۱۷۹۹ در باب دین. روابط ناخوشایند با الئونوره گرونو.

۱۸۰۰ تک‌گویی‌ها.

۱۸۰۲ واعظ دربار در اشتولپ، پومِرانی.

۱۸۰۴ استاد الاهیات و واعظ دانشگاه در شهر هاله.

۱۸۰۵ شب کریسمس.

۱۸۰۶ تعطیلی دانشگاه هاله در جریان جنگ‌های ناپلئون.

۱۸۰۷ عزیمت به برلین. در ابتدا، کار آزاد.

۱۸۰۹ واعظ در کلیسای تثلیث. ازدواج با هنریئته فن ویلیش.

۱۸۱۰ استاد در دانشگاه جدید برلین و اولین رئیس دانشکدهٔ جدید الاهیات.

۱۸۱۳ ایفای نقش سیاسی به‌عنوان سردبیر پروسیشرکارسپاندنت.[2]

۱۸۱۴ رئیس فرهنگستان علوم‌برلین؛ مظنون به‌مرتجع سیاسی بودن؛ برکناری از گروه آموزشی.

۱۸۱۵ رئیس دانشگاه برلین.

۱۸۱۷ ایفای نقش مهم در اتحاد کلیسای دولتی پروس.

۱۸۲۱-۱۸۲۲ شاهکار: توصیف‌ایمان مسیحی براساس اصول کلیسای پروتستان.

۱۸۲۴-۱۸۲۵ اوج‌گیری منازعات کلیسایی ـ سیاسی با پادشاه پروس.

۱۸۳۳ مسافرت به سوئد، نروژ و دانمارک.

۱۸۳۴ ۱۲ فوریه: درگذشت و خاک‌سپاری در برلین.

---

1. Landsberg

2. *Preussischer Korrespondent*

۱. فراسوی پارسایی‌گرایی و عقل‌گرایی

«جایگاه نخست در تاریخ الاهیات دوران اخیر به شلایرماخر تعلق دارد و همواره خواهد داشت، و وی هیچ هماوردی ندارد». این سخن توانمندترین مخالف شلایرماخر است که بر آن بود تا موقعیت ممتاز او را از آن خود سازد. وی در ادامه می‌گوید: «اغلب گفته شده است که شلایرماخر هیچ مکتبی را بنیان ننهاد. اعتبار این ادعا را می‌توان با ذکر نام جانشینان وی در برلین، [مانند] آوگوست توستین،[1] کارل ایمانوئل نیچ اهل برِمن،[2] و الکساندر شوایزر اهل زوریخ[3] تا حدی رد کرد. اما سخن مزبور بدین لحاظ درست است که شأن شلایرماخر فراتر از رقم زدن یک مکتب به نام وی است. آنچه او در سخنرانی خود در فرهنگستان [علوم پروس] با عنوان "چه اموری دست به دست هم می‌دهند تا انسانی بزرگ ساخته شود" دربارهٔ فردریک کبیر[4] گفت، شامل خود وی نیز می‌شود: "او نه مکتبی را بلکه عصری را بنیان نهاد"». این سخن کسی بود که معتقد بود شلایرماخر، «پدر کلیسای قرن نوزدهم»، دیگر در قرن بیستم عنوان پدر کلیسا را نداشت: کارل بارت در الاهیات پروتستان در قرن نوزدهم.[5](1)

فریدریش دانیل ارنست شلایرماخر[6] [۱۷۶۸-۱۸۳۴] فرزندی برآمده از دو خانوادهٔ روحانی کلیسای کالونی بود (پدربزرگ و پدرش هر دو الاهی‌دان بودند، و مادرش دختر اشتوبنراخ،[7] خطیب برجستهٔ دربار بود). وی در سال ۱۷۶۸ در برِسلاوْ [در لهستان کنونی] متولد شد و نامی که بر او نهاده شد، از نام فردریک کبیر گرفته شد که در دورهٔ حکومت وی، پدر شلایرماخر به عنوان

---

1. August Twesten
2. Karl Immanuel Nitzsch of Bremen
3. Alexander Schweizer of Zurich
4. Frederick the Great
5. *Protestant Theology in the Nineteenth Century*
6. Friedrich Daniel Ernest Schleiermacher
7. Stubenrauch

کشیش ارتش پروس، برای سربازان معتقد به اعتراف‌نامهٔ کلیسای اصلاح‌شده[1] (کالونی) خدمت می‌کرد. او جوانی بسیار با استعداد بود و از آنجا که امکاناتی در اختیار او بود، توانست از جهات متعدد تأثیرگذار باشد، هرچند بی‌گمان بر راست‌کیشی لوتری ــ که هنوز در برخی محافل نیرومند بود ــ تأثیر چندانی ننهاد.(۲)

دانیل شلایرماخر تا پیش از این به خاطر پدربزرگش طرفدار جنبش پارسایی‌گرایی بود. وی به‌عنوان واعظ کلیسای اصلاح‌شده در فرقهٔ مکاشفه‌باوران،[2] که شدیداً پارسایی‌گرا بودند، فعالیت داشت و سرانجام پس از بروز آشفتگی‌ها در این فرقه (که به سحر و جادوگری متهم شدند) ناگزیر به هلند عزیمت کرد.

پدر وی، گوتلیپ شلایرماخر،[3] نیز طرفدار جنبش پارسایی‌گرایی بود. او نیز در ابتدا عضو یک فرقهٔ پارسایی‌گرا[4] بود، اما برای مدتی طولانی ناگزیر به دوری از آن شد؛ سرانجام در پنجاه سالگی، دست‌کم در دل احساس کرد که به «جامعهٔ برادران هِرنْهوتر»[5] تعلق دارد.

علاوه بر این، فریدریش جوان، هنگامی که در چهارده سالگی برای آخرین بار مادرش (که به تقدیر الاهی دار فانی را زود وداع گفت) و پدرش (که به ناچار بار دیگر خیلی زود ازدواج کرد) را دید، به صورت فردی پارسا نیز در آمده بود. در ابتدا سرپرستی وی در مدرسه‌ای شبانه‌روزی در نیسکی، نزدیک [شهر] گورلیتس [آلمان] به فرقهٔ «برادران» سپرده شد. سپس، در هفده سالگی، در مدرسهٔ علوم دینی باربی که بسیار مقرراتی و نزدیک [شهر بندری]

---

1. Reformed confession
2. apocalyptists
3. Gottlieb Schleiermacher
4. Pietist community
5. Herrnhuter Community of Brethren؛ واژهٔ «هرنهوتر» از هرنهوت، شهری در جنوب شرقی آلمان، گرفته شده است و معنای هرنهوتر عبارت است از: پیرو فرقهٔ پارسایی‌گرایی مذهب پروتستان که تاریخ آن به جنبشی انجیلی در موراوی و بوهمیا بازمی‌گردد و سرچشمهٔ آن تلاش‌های جان هوس است.

ماکدبورک بود، به فراگیری الاهیات پرداخت. در اینجا دین امری قلبی بود که برخلاف [دانشگاه] هالهٔ پارسایی‌گرا، بر شور و شعف رستگاری بیشتر تاکید می‌کرد تا احساس پشیمانی و توبه.

به هر حال، شلایرماخر جوان در آن زمان، به اقتضای محیط پارسایانه، بیهوده به دنبال یافتن احساسات ماورای طبیعی و گفت‌وگوی صمیمی با عیسی بود. اما رفته‌رفته وی به کتاب‌های ممنوعه، مانند درآمدی بر مابعدالطبیعهٔ آینده[1] (۱۷۸۳) اثر کانت، رغبت یافت. نتیجه [این رغبت] همان چیزی بود که انتظار می‌رفت؛ شلایرماخر اینک به طور فزاینده‌ای دنیا را نه با چشم پارسایی‌گرایانه، بلکه با چشم نهضت روشنگری عقل‌گرا می‌نگریست. به‌علاوه، این دانشجو پس از دوسال مطالعهٔ الاهیات، درحالی که نوزده سال داشت، در نامه‌ای (دوم ژانویه ۱۷۸۷) به پدرش نوشت:

من نمی‌توانم باور کنم که خدای سرمدی حقیقی، همان است که خود را صرفاً پسر انسان خواند. من نمی‌توانم بپذیرم که مرگ او یک کفّارهٔ نیابتی[2] بود؛ زیرا او به صراحت چنین سخنی نگفت و من هم نمی‌توانم ضرورت آن را بپذیرم؛ زیرا محال است که خدا بخواهد مردان و زنانی را که بالبداهه برای دست‌یابی به کمال نیافریده، بلکه برای تکاپو به سوی کمال آفریده است، تا ابد به سبب کامل نشدن مجازات کند.(۳)

این نامه باید خاطرات ناخوشایندی را برای پدرش زنده کرده باشد، و در آن زمان وی صرفاً با نوعی ناخرسندی اجازهٔ تحصیل در هاله را به فریدریش داد؛ زیرا: پدر فریدریش، که کشیش بود، مدت‌ها خود یک عقل‌گرا، و در واقع فراماسون بود که مهر نهضت روشنگری بر پیشانی داشت. علاوه بر این، وی در نامه‌ای به پسرش به صراحت اقرار کرد که «دست‌کم به مدت دوازده سال به صورت یک غیرمؤمن واقعی موعظه کرده بود».(۴)

---

1. *Prolegomena to a Future Metaphysics*

2. vicarious atonement

از این گذشته، آنان عقل‌گرایانی در دانشگاه هاله نیز بودند؛ دانشگاهی که کمتر از یک قرن پیش، با روحیهٔ پارسامنشانه آوگوست هرمان فرانکه[1] تأسیس شد: آنجا اینک دژ مستحکم نهضت روشنگری بود. کریستیان ولف،[2] فیلسوف پیشتاز آلمانی در عصر روشنگری، در اینجا کار کرده و مدارس متعددی تأسیس کرده بود. به‌علاوه، دانشکدهٔ الاهیات، پذیرای روح نهضت روشنگری شده بود. شخصیت برجستهٔ آن، یوهان زالومو زملر[3] (متوفای ۱۷۹۱) بود که در رسالهٔ خود در باب پژوهش آزاد دربارهٔ نسخهٔ رسمی کتاب مقدس، تفسیر تاریخی ـ انتقادی از کتاب مقدس را در آلمان بنیان نهاده و بدین ترتیب، انتقال از الاهیات راست‌کیش قدیمی به «نو سخنیِ» روشنگرانه، یعنی به «آموزه‌های جدید» را باب کرده بود.

بنابراین به احتمال قریب به یقین، فریدریش شلایرماخر نیز به فردی عقل‌گرا تبدیل شد؛ زیرا وی در آن زمان ــ یعنی سال ۱۷۸۷ ــ در نوزده سالگی به دانشگاه هاله رفت و دو سال بعد را در آنجا به مطالعهٔ الاهیات پرداخت. او در خانهٔ دایی خود، ساموئل ارنست تیموتئوس اشتوبنراخ،[4] الاهی‌دان اصلاح‌گرا و روشنفکری که تقریباً پدر دوم او محسوب می‌شد، زندگی می‌کرد. در واقع، شلایرماخر در چهار نیم‌سال تحصیلی خود در هاله (تا سال ۱۷۸۹) زیر نظر شاگرد ولف، یوهان آوگوست اِبرهارت،[5] آن‌گونه که فلسفه را فراگرفت، الاهیات را چندان مطالعه نکرد و حتی تنفر آشکاری نسبت به عقاید جزمی داشت.

شلایرماخرِ دانشجو به نظر خود می‌خواست برای جهان‌بینی خود، مبانی فلسفی خاصی را پدید آورد. برای نیل به این هدف، خود را در آثار کلاسیک

---

1. August Hermann Franke
2. Christian Wolff
3. Johann Salomo Semler
4. Samuel Ernest Timotheus Stubenrauch
5. Johann August Eberhard

یونان، به‌ویژه افلاطون، غرقه ساخت و نخستین اثر علمی خود را دربارهٔ اخلاق نیکوماخوس [1] ارسطو به رشتهٔ تحریر درآورد. علاوه بر این، [وی از آغاز تحصیل خود در دانشگاه هاله] بیشتر به مطالعهٔ عمیق آثار مهم ایمانوئل کانت پرداخت که از سال ۱۷۸۱ پی‌درپی به چاپ رسیده بود. او همچنین بیشتر آثار اولیه و تقریباً فلسفی خود را به کانت اختصاص داد. بدون تردید این امور، شک وی را نسبت به اصول اعتقادات جزمی راست‌کیش و سنّتی لوتری تشدید کرد. در حقیقت، مطالعهٔ آثار کانت زندگی او را شکل داد؛ شلایرماخر در معرفت‌شناسی خود، تا پایان عمر، پیرو کانت باقی ماند. همچنین از نظر وی، عقل ناب [2] در بیرون از افق تجربهٔ آدمی توانایی ندارد.

با این حال، شلایرماخر به ویژه در مباحث اخلاق و دین، از کانت پیروی نکرد. براهین اخلاقی کانت برای [اثبات] خدا و جاودانگی، با وجود همهٔ قوت‌هایش، از نظر وی، بی‌اساس بود. چگونه خدا می‌تواند اصل نظام‌بخش معرفت ما باشد، اگر در همان حال اصل قوام‌بخش هستی ما نباشد. شلایرماخر معتقد بود که در جهان قوانین فراگیر و تمام‌عیار طبیعی، رازی نهایی وجود دارد که انسان‌ها باید بدان احترام بگذارند. این نکته چه بسا ژرف‌ترین دلیل برای آن باشد که شلایرماخر، این فیلسوف پرشور، سرانجام الاهی‌دان باقی ماند. اگرچه او علاقه‌اش را به فلسفه تا پایان زندگی حفظ کرد؛ اگرچه وی با ترجمهٔ آثار افلاطون (همراه با دیباچه‌هایی بر کل محاورات [3]) مطالعهٔ دقیق و جدی افلاطون در دوران جدید (و به تعبیر سوگنامه‌اش، «افلاطون مسیحی») را باب کرد و اگرچه وی، همانند کانت، شلینگ، هگل و هولدرلین، پس از پژوهش‌هایش، مدرّس دانشگاه شد (پژوهش‌هایی که بیش از شش سال طول کشید و ابتدا در قصر کُنْت دُنا [4] در پروس شرقی آغاز

---

1. *Nicomachean Ethics*
2. pure reason
3. *Dialogues*
4. castle of Count Dohna

شد، جایی که وی با کانت در دورهٔ سالمندی‌اش نیز ملاقات کرد)، اما شلایرماخر ـ برخلاف شلینگ و هگل، الاهی‌دانان اهل توبینگن [1] ـ فیلسوفی حرفه‌ای نشد. افزون براین، شلایرماخر پژوهش الاهیاتی خود را با دوآزمون اعطای مقام کشیشی [2] پایان داد (که در مواد مختلف، به جز اصول عقاید جزمی که از آن متنفر بود نمرهٔ خوب تا عالی گرفت) و سرانجام واعظ شهر کوچک و دورافتادهٔ لانتسبرک [3] شد. در این شهر او با حال و هوای نهضت روشنگری مسیحی به‌طور منظم به موعظه می‌پرداخت و ایمان معقول، تلاش اخلاقی مداوم و عیسی را به عنوان اسوهٔ راه راست زندگی می‌ستود. به‌علاوه، وی پیش از آن، چندین مجلد از مواعظ انگلیسی را ترجمه کرده بود و مقدّر بود که او تا پایان عمر خود، واعظی نستوه و صدیق باقی بماند.

اما در ۱۷۹۶ [با رفتن به برلین] حرکت جدید سرنوشت‌سازی در زندگی شلایرماخر پدید آمد. در برلین منصبی به‌او دادند. وی در آن زمان، دربیست و هشت سالگی، در چاریته، [4] بیمارستان بزرگ آلمان، واعظ کلیسای اصلاح‌شده بود، مکانی که وی مقدر بود شش سال آینده را (تا سال ۱۸۰۲) درآنجا سپری کند. این سال‌ها قطعاً سال‌هایی سرنوشت‌ساز و سازنده بودند؛ چراکه به شلایرماخر ویژگی‌هایی را بخشیدند که بعداً وی را چهره‌ای متمایز ساخت. او باجنبش پارسایی‌گرایی وعقل‌گرایی وداع‌گفته بود، ولی بااین‌حال، میراث هر دو را حفظ می‌کرد. او، همان‌گونه که بعدها گفت، روی‌هم‌رفته «باردیگر یک‌هِرنهوتر»، اما این‌بار«دارای مقامی عالی‌تر شده بود». (۵) در واقع، طی این دورهٔ زندگی در برلین، فریدریش شلایرماخر، این مرد نسبتاً کوچک‌اندام، مرتّب و اندکی بدشکل، اما بسیار سرزنده و چالاک، به الاهی‌دانی مدرن تبدیل شد؛ مردی که پارسایی و مدرنیته در او به شیوه‌ای درخورِ پیروی، آمیخته شده بودند.

1. Tubingen
2. ordination examinations
3. Landsberg
4. Charite

۲. انسانی مدرن

منصب شلایرماخر به‌عنوان کشیش بیمارستان در برلین، که در آنجا وظیفه داشت مردم عادی را موعظه کند، وقت آزادی در اختیار وی می‌گذاشت؛ او از این وقت استفاده کرد. مردی که تاکنون تنها در سکوت و تنهایی با مدرنیته بحث و گفت‌وگو می‌کرد (گفت‌وگوهایی که بیش از همه از طریق کتاب‌های فلسفی صورت می‌گرفت)، اینک وارد زندگی اجتماعی شهری مدرن شده بود. او درمحافل جامعهٔ فرهیخته برلین رفت‌وآمد می‌کرد؛ جایی‌که مردم دربارهٔ شعر و هنر، تاریخ، علم و سیاست سخن می‌گفتند. این دوره، دوره‌ای پرهیجان بود که هنوز مشخصهٔ بارز آن، انقلاب فرانسه بود، هرچند نقطهٔ مقابل آن، از قبل، در حال برآمدن بود. در اثر نهضت فلسفی و ادبی روشنگری و دگرگونی‌های شدید سیاسی، تحولات عظیمی در عرصهٔ فرهنگ و جامعه، یعنی در علوم و زندگی روزمره به‌وجود آمده بود! آیا [انجام] اصلاحات در عرصهٔ الاهیات نیز مهم و لازم نبود؟ شلایرماخر هر امری را با ذهنی فعال ــ بدون چشم‌بند کلیسایی[1] و پیشداوری‌های اخلاقی‌مآبانه مسیحی ــ پی‌گیری می‌کرد.

با شلایرماخر، دوره‌ای جدید از تاریخ کلیسا، بدان‌گونه که پس از مرگ وی در بیانیه‌ای خطاب به دانشجویان گفته شد، آغاز نشد، بلکه تاریخ کلیسا با وی به مرحلهٔ بلوغ الاهیاتی نایل آمد. در اینجا تغییر الگوی الاهیاتی از نهضت اصلاح دینی به مدرنیته، عملاً، شکل واقعی به خود گرفت: فضای زندگی شلایرماخر، دیگر مانند مارتین لوتر (و ملانشتون)[2] نبود، که عمدتاً در فضای فکری پیش از کپرنیک، در جهان قرون وسطایی فرشتگان و شیاطین، جن‌ها و ساحره‌ها، همراه با پذیرش نگرشی اساساً بدبینانه و ویرانگر که اعتقادات و ادیان دیگر را تحمل نمی‌کرد، به سر می‌بردند. برخلاف آنچه کالون در حق

---

1. ecclesiastical blinkers
2. Melanchthon

سِروِتوسِ ضد تثلیث[1] روا داشت، شلایرماخر هرگز به ذهنش خطور نکرد که دستور سوزاندن کسی را به دلیل اشکال کردن به اصول اعتقادی کلیسای اولیه صادر کند. او همچنین برخلاف پاپ‌های رُم که در پارادایم قرون وسطایی محبوس بودند، با علم جدید، باکپرنیک و گالیله مشکلی نداشت؛ در قرن نوزدهم آثار دانشمندان جدید در کنار آثار اصلاح‌گران دینی و فیلسوفان جدید (از دکارت تا کانت) در فهرست کتاب‌های ممنوعه برای کاتولیک‌ها قرارداشت. خیر، شلایرماخر که حتی در مقام یک استاد در سخنرانی‌های علمی حضور می‌یافت، متأثر از کانت، تا پایان عمر اعتقاد داشت که نظمی فراگیر در طبیعت وجود دارد که هیچ استثنای «فراطبیعی» را نمی‌پذیرد. بنابراین در شلایرماخر، ما الاهی‌دانی را می‌یابیم که کاملاً انسانی مدرن است. این بدین معناست که: او به فلسفهٔ جدید، که با آن بزرگ شده و با کانت، فیخته و هگل به قله‌های چالش‌انگیز آن رسیده بود، آگاه بود و آن را تأیید می‌کرد. همچنین او به‌عنوان یک زبان‌شناس تاریخی کلاسیک[2] به‌واسطهٔ ترجمهٔ ماهرانهٔ آثار افلاطون، نزد محققان فرهنگ یونانی ـ رومی[3] محترم بود.

او نقد تاریخی را تأیید می‌کرد و خودش آن را در مورد اسناد و مدارک اساسی وحی کتاب مقدس به‌کار می‌برد؛ در نزاع مربوط به قطعات [هرمان ساموئل] رایماروس[4] قطعاً در جانب [گوتهولت افرائیم] لسینگ[5] و مخالف

---

1. anti-trinitarian Servetus

۲. classical philologist؛ فیلولوژی یا زبان‌شناسی تاریخی (یا زبان‌شناسی تاریخی و تطبیقی) شاخه‌ای از زبان‌شناسی (Linguistics) است که به مطالعهٔ تحول زبانی و روابط زبانی می‌پردازد؛ بدین معنا که اَشکال قبلی و بعدی یک زبان را با هم مقایسه می‌کند و نیز زبان‌های مختلف را با هم می‌سنجد. م.

3. classical scholars

4. Fragments of [Hermann Samuel] Reimarus

هرمان ساموئل رایماروس(۱۶۹۴-۱۷۶۸)، پژوهشگر کتاب مقدس، فیلسوف و متکلم خردگرای آلمانی در عصر روشنگری بود که معتقد بود دینِ مبتنی بر عقل مطمئن‌تر از ادیان مبتنی بر وحی است.

[جی. ام.] گوتسه،[1] کشیش اعظم هامبورگ، بوده است. به هرحال، وی بعداً نقد تاریخی رسائل شبانی کلیسا[2] را با بررسی نقادانهٔ نامهٔ اول تیموتائوس آغاز کرد، که به گفتهٔ وی نمی‌تواند متعلق به پولس حواری باشد؛ و سپس نوشته‌های لوقا را به زندگی جمعی مسیحیت اولیه و سنّت شفاهی آن مربوط دانست؛ وی وجود مجموعه‌ای از مثل‌ها را در انجیل متی به اثبات رساند. به نظر وی، نوشته‌های عهد جدید را باید مانند هر نوشتهٔ دیگری مورد بررسی قرار داد. هرمنوتیک وی (درآمدی بر فهم متون) به مبنایی برای تفسیرهای الاهیاتی، فلسفی و ادبی تبدیل شد.

او بیش از همه، ادبیات، هنر و زندگی اجتماعی مدرن را تأیید می‌کرد و به آنها عشق می‌ورزید. او خود از طریق ارتباط نزدیک با محافل رمانتیک برلین که کوشش می‌کردند به فراسوی نهضت روشنگری بروند، و به‌ویژه از طریق ارتباط با رهبر ۲۵ سالهٔ رمانتیک‌ها، فریدریش شلگل،[3] که تقریباً دو سال [در خانه‌اش] با وی زندگی کرد، و هنریته هرتس،[4] همسر زیبا و بذله‌گوی ۳۲ سالهٔ مارکوس هرتس،[5] پزشک یهودی بسیار محترم و شاگرد کانت، در این مرحله نقش فعالی را ایفا کرد. او تقریباً هر روز به محفل آنان می‌رفت؛ جایی که روح گوته[6] و مکتب رمانتیک جای‌گزین حال و هوای نهضت روشنگری شده بود. از این رو، وی الاهی‌دانی بود که با نویسندگان، شاعران، فیلسوفان، هنرمندان و علاقه‌مندان سیاست از هر نوع، صمیمی‌ترین رابطه را داشت. این تصویری است که ما از شلایرماخر جوان داریم. تنها در این زمان است که اندیشه و اثر وی به افقی گسترده نایل می‌آید و سرانجام توفیق می‌یابد دین

---

۵. [Gotthold Ephraim] Lessing؛ گوتهولت‌اِفرائیم‌لسینگ(۱۷۲۹-۱۷۸۱) نمایش‌نامه‌نویس ومنتقد آلمانی، که یکی از رهبران نهضت روشنگری آلمان بود. وی وحی کتاب مقدس را رد می‌کرد و زمینه‌ساز بررسی نقادانهٔ کتاب مقدس و الاهیات لیبرال بود. م.

1. [J. M.] Goeze
2. Pastoral Epistles
3. Friedrich Schlegel
4. Henriette Herz
5. Marcus Herz
6. Goethe

رمانتیکی مبتنی بر احساس[1] را با فرهنگ علمی ترکیب کند.

۳. اعتقاد در عصری جدید

بدین‌سان تعجبی ندارد که شلایرماخر آثاری نیز داشت که در مجلهٔ مهم اوایل نهضت رمانتیک، آتنائوم[2] [۱۸۰۰-۱۷۹۸] به سردبیری برادران شلگل منتشر می‌گردید. به‌عنوان‌مثال، وی اثری باعنوان «فکرآموزه‌نامه‌ای عقلی برای بانوان شریف»[3](۶) را، علاوه بر قطعات ادبی بی‌امضای دیگر، به رشتهٔ تحریر درآورد. اولین فرمان الاهی چیست؟ این است: «شما باید دلداده‌ای جز او نداشته باشید؛ اما شما می‌توانید دوستی باشید که در اصول عشق‌ورزی ادا در نمی‌آورد، دچار نوسان نمی‌شود و افراط نمی‌ورزد». یا فرمان هفتم تا دهم چیست؟ مضمون آنها این است: «شما نباید به ازدواجی تن در دهید که قطعاً گسسته خواهد شد. شما نباید آنجا که خود عشق نمی‌ورزید، خواهان عشق باشید. شما نباید علیه مردان شهادت دروغ بدهید. شما نباید با سخنان و اقدامات خود درنده‌خویی آنان را زیبا جلوه دهید. مشتاق فرهنگ، هنر، حکمت و سرافرازی مردان باشید». او به‌راستی الاهی‌دانی بود که نگرشش به زنان و آزادی آنان، به وضوح با پارادایم قرون وسطایی و نهضت اصلاح

---

۱. Romantic religion of feeling؛ به نظر شلایرماخر، که پدر الاهیات مدرن لیبرال خوانده می‌شود، «مبنای» دیانت نه تعالیم وحیانی است، نه عقل است و نه احساس الزام اخلاقی؛ او همچون نویسندگان نهضت رمانتیک بر این رأی بود که مبنای آن، دل‌آگاهی و احساس وابستگی مطلق و احساس تناهی در برابر نامتناهی است. م.

2. *Athenaeum*

3. "Idea for a Rational Catechism for Noble Ladies"

این اثر چاپ‌شدهٔ شلایرماخر در آتنائوم، نوشتاری مهم در طرفداری ازحقوق زن است. وی در این اثر، اولاً، به زنان توصیه می‌کند که همواره مشتاق فرهنگ، هنر، حکمت و سرافرازی مردان باشند؛ ثانیاً زنان را ترغیب می‌کند که احساسات خود را به راحتی و آزادانه دربارهٔ جنسیت‌سالاری ابراز دارند؛ ثالثاً زنان را سرچشمهٔ اخلاق و ذخایر عقلانی پیشرفت جامعه می‌خواند. م.

دینی، یعنی پدرسالاری[1] و تبعیض جنسی،[2] تفاوت بسیار داشت و به خصوص از طریق زنان، تجربه‌ای زنده از خصوصیات مسیحیت معنوی و درونی شده داشت.

اما این واقعیت را نباید کتمان کرد که شلایرماخر در برلین، سرانجام باشور و حرارت تمام عاشق اِلئونوره گرونو،[3] همسر بسیار متدین کشیشی در برلین شد. ازدواج این زن، ازدواجی ناموفق بود، و گرچه او نیز عاشق شلایرماخر بود، اما شوهر خود را ترک نکرد، حتی هنگامی که در سال ۱۸۰۲ به توصیهٔ مؤکد مقامات نگران کلیسا، شلایرماخر به شهر کوچک اشتولپ[4] در [منطقهٔ] پومرانی که جمعیتی در حدود ۲۵۰ مسیحی اصلاح‌گرا داشت، تبعید شد. وی در آنجا امیدوار بود بتواند دور از نظر دیگران با الئونوره ازدواج کند ـ اما آن‌گونه که سه سال بعد روشن شد، امیدی بیهوده بود. شلایرماخر در اندوه خویش، با ترجمهٔ آثار افلاطون، اعتدال خود را حفظ کرد و خطوط کلی نقدی بر نظریهٔ اخلاقی زمان خویش (نظریهٔ اخلاقی کانت و فیخته) را ارائه داد. پنج سال بعد، در چهل و یک سالگی، با هنریئته فن ویلیش،[5] بیوهٔ بیست سالهٔ یک دوست کشیش که قبلاً فوت کرده بود، ازدواج کرد. او قطعاً زن خانه‌دار خوبی بود، اما شریک زندگی چندان خوبی نبود (زیرا بعداً کاملاً تحت تأثیر یک غیب‌گو و واعظ طرفدار جنبش احیاگری قرار گرفت). شلایرماخر بعداً در یک موعظه در باب خانوادهٔ مسیحی، فرمان عقلانی هفتم خود را برای بانوان شریف ابطال کرد، که این اقدام را می‌توان دعوت به طلاق تلقی کرد.

همچنین شلایرماخر دربارهٔ کودکان اصلاً به نحو سنّتی و قدیمی فکر نمی‌کرد ـ او خود سه دختر و یک پسر بسیار با استعداد داشت که در اوایل نُه

---

1. paternalism
2. sexism
3. Eleonore Grunow
4. Stolp
5. Henriette von Willich

سالگی درگذشت و موجب اندوه بسیار وی شد ــ و این امر، از مضمون فرمان پنجم وی در همان اثر آشکار است: «به افکار شخصی و آرزوهای فرزندانتان احترام بگذارید، که همهٔ آنها ممکن است برای آنان خوب باشد و آنان می‌توانند زندگی پرشوری را بر روی زمین سپری کنند.» علاوه براین، شلایرماخر توانست **پیشگام آموزش و پرورش مدرن** گردد. وی بعداً از طریق طرح‌ریزی و سازماندهی، نه‌تنها اثر خود را بر **مدرسه‌های** پروس برجای گذاشت، بلکه همچنین یکی از بنیانگذارانِ **دانشگاه** برلین و شخصیتی تعیین‌کننده در تأسیس **فرهنگستان علوم** برلین[1] بود. او به راستی الاهی‌دانی بود که به شیوه‌ای حیرت‌انگیز و کاملاً طبیعی، در کانون زندگی مدرن منزلتی کسب کرد و در شکل‌گیری آن نقشی فعال ایفا کرد.

شلایرماخر در این دورهٔ جدید به چه اعتقاد داشت؟ شالودهٔ معنوی همهٔ فعالیت‌های وی، **آرمان انسانی** گسترده و جدیدی بود. او زمانی «ایمان» خود را این‌گونه بیان کرد:

۱. من به انسانیت نامحدود اعتقاد دارم که پیش از آنکه جامهٔ مرد بودن یا زن بودن بر تن کند، وجود دارد.

۲. من اعتقاد دارم که من نه برای مطیع بودن یا عیاش بودن، بلکه برای بودن و شدن زنده هستم؛ و به **قدرت اراده و تعلیم و تربیت** برای تقرّب بیشتر به نامتناهی، رهایی خود از زنجیرهای آموزش نادرست، و فارغ نمودن خود از محدودیت‌های جنسیت اعتقاد دارم.

۳. من به **عشق به خدا**[2] و **فضیلت**، ارزش هنر و جاذبهٔ علم، دوستی میان انسان‌ها و عشق به‌وطن، عظمت گذشته و شکوه آینده اعتقاد دارم.(۷)

اعتقاد به انسانیت نامحدود، قدرت اراده و تعلیم و تربیت، عشق به خدا و فضیلت: آیا ما باید همچون کارل بارت از همهٔ این زمینه‌ها برای خرده گرفتن به شلایرماخر استفاده کنیم؟ آیا می‌توان از وی به خاطر احساس مسئولیت

---

1. Berlin Academy of Sciences
2. enthusiasm

نسبت به اصول عقلی و اخلاقی جامعه انتقاد کرد؟ به خاطر علاقه‌مند بودن به تحول، توسعه و شرافت‌بخشی به زندگی فردی و اجتماعی؟ به خاطر اینکه نه‌تنها به فرهنگ علاقه‌مند بود، بلکه به‌طور فزاینده‌ای ـ به‌عنوان واعظ، نویسنده، معلم، محقق و سازمان‌دهنده ـ در آن ایفای نقش می‌کرد؟

در واقع، به خاطر آنکه وی به‌عنوان مردی واجد تعلیم و تربیت عقلانی و اخلاقی کامل، به این فرهنگ مدرن عملاً شکل بخشید؟ مسلماً می‌توان بار دیگر پرسید: شلایرماخر به چه شیوهٔ دیگری می‌بایست در برلین زمان خویش، الاهیات را شکل می‌داد؟ آیا بر اساس پیش‌فرض‌های پیشامدرن دیگر، بدان‌گونه که فلسفه، تاریخ و علم در زمان وی ترسیم کرده بود؟ آیا او به رغم اینکه شدیداً نگران فرهنگ و در نتیجه تعلیم و تربیت بود، می‌بایست مانند دیگران در پارادایم قرون وسطایی و نهضت اصلاح دینی توقف می‌کرد و به تدوین قاطعانهٔ الاهیات براساس الگوی مدرن نمی‌پرداخت؟ اما در اینجا یک سؤال اساسی برای بسیاری از معاصران وی مطرح شد.

۴. آیا انسان می‌تواند مدرن و متدیّن باشد؟

شلایرماخر جوان از میان معاصران خود عمدتاً با فرهیختگان در تماس بود. هنگامی که به مناسبت بیست‌ونهمین سالروز تولدش، برگزارکنندگان جشن از او خواستند که تا سی‌اُمین سالروز تولدش کتابی (دربارهٔ این موضوع که چگونه امروزه می‌توان دین را به شیوه‌ای نوین عرضه کرد) بنگارد، وی این درخواست را پذیرفت و در واقع، به وضوح، تنها گروه‌های تحصیل‌کرده و فرهیخته را مخاطب قرار داد (وی معتقد بود که افراد بی سواد را باید موعظه کرد). البته شلایرماخر به خوبی آگاه بود که چهرهٔ دین، به‌ویژه در میان این افراد تحصیل‌کرده، چقدر مشوّه، و میان تصدیق و تکذیب، پذیرش و استهزاء، تحسین و توهین در نوسان بود. بنابراین اگرچه کتاب خود را خطاب به افراد تحصیل‌کرده نگاشت، اما به‌طور مشخص آن را بیش از همه خطاب به افراد تحصیل‌کرده‌ای نوشت که در زمرهٔ تحقیرکنندگان دین بودند؛ افرادی که یا از

آنچه تحقیر می‌کردند، شناخت اندکی داشتند، یا در اثر پیش‌داوری، شناخت درستی نداشتند. بدین ترتیب، نخستین اثر مشهور وی، در باب دین، خطابه‌هایی برای تحقیرکنندگان فرهیختهٔ آن،[1](۸) پدید آمد که در سال ۱۷۹۹، هنگامی که شلایرماخر سی‌ویک ساله بود، به چاپ رسید.

تردیدی نیست که در آن زمان اوضاع به نفع دین و الاهیات نبود. علاوه بر این، در آن سال‌ها برخی از مشهورترین معاصران شلایرماخر ــ فیخته، شلینگ، هگل و هولدرلین ــ از الاهیات به فلسفه (یا شعر) روی آوردند. یقیناً آنان دین را کاملاً رها نکرده، بلکه آن را وارد نظام مابعدالطبیعی و نظری خود کرده بودند ــ مانند اندیشمندان فلسفی که یقیناً نمی‌توان گفت دین (و به‌ویژه به تعبیر هگل «تقوای اندیشه»[2]) را کاملاً منکر شده‌اند؛ به هر حال، اساس زندگی و اندیشهٔ آنان اصول واقعاً فلسفی بود. بسیاری از دوستان جدید شلایرماخر صرفاً عدم درک دین را ابراز می‌کردند.

شخصی با توانمندی شلایرماخر لازم بود تا در اینجا موضع متقابلی را اتخاذ کند که درخور پذیرش جدی باشد. افزون بر این، به طور کلی کسی در صحنهٔ الاهیاتی کلیسا وجود نداشت که همچون شلایرماخر بتواند در آن روزگار پرهیاهوی میان انقلاب و تجدید حیات، یعنی جنبش روشنگری و نهضت رمانتیک،[3] مصرّانه، صادقانه و به‌طور ثمربخش در انظار عمومی این سؤال را مطرح کند که «نظرتان دربارهٔ دین چیست؟»

بنابراین دل‌مشغولی شلایرماخر در آستانهٔ قرن جدید این بود: تلاشی شجاعانه و نو برای اینکه دین را پس از عصر روشنگری به میانِ نسلی که از دین بیزار و دین برایش امری بیگانه بود، بازگرداند و «دین را، که در خطر فراموشی بود، بار دیگر در قالبی پر ارزش متناسب با حیات عقلانیِ شکوفاشوندهٔ عصر مدرن عرضه کند».(۹)

به عبارت دیگر، آیا تنها شعر و ادبیات، فلسفهٔ قدسی و علوم تجربی

---

1. *On Religion: Speeches to its Cultured Despisers*

2. piety of thought

3. Romanticism

و علوم انسانی می‌توانستند مشخص‌کنندهٔ قرن امیدوارکننده‌ای باشند که در حال برآمدن بود. آیا شاعران و پیشگویان، هنرمندان و خطیبان، که پیش از این همواره واسطهٔ میان امر سرمدی متعال و خلایق بودند، «خبرگان دین»[1] نبوده‌اند؟ آیا «احساس امر قدسی»[2] می‌بایست صرفاً نشانهٔ عوام‌الناس باشد و نشانهٔ افراد تحصیل‌کرده نباشد؟ خیر، موضوع دین، موضوعی زنده است؛ زیرا در اثر تمایل کل بشر پدید می‌آید و از این رو انکارناپذیر است. اما همه چیز به فهم و برداشت شخص از «دین» وابسته است.

۵. دین چیست؟

دین علم نیست، و در پی آن هم نیست که «مانند مابعدالطبیعه ماهیت عالَم را مشخص و تبیین کند». و نیز دین نه اخلاق است و نه عمل: بدین معنا که دین از راه عمل اخلاقی بر جهان هستی تأثیربگذارد «تا عالم کائنات[3] را به واسطهٔ قدرت آزادی و ارادهٔ الاهی انسان، ترقی و تکامل بخشد».(۱۰) این بدان معنا نیست که دین ارتباطی با اندیشه و اخلاق ندارد. آنچه «دین» دربارهٔ آن است، امری است مستقل، اصیل، استنتاج‌ناپذیر و بی‌واسطه.

ویژگی خاص دین، **تجربه‌ای** اسرارآمیز است که **جهان سرمدی آن را برمی‌انگیزد**. از این رو، دین دربارهٔ آن بارقه‌های آسمانی است که هنگام تماس یک روح مقدس با امر نامتناهی ایجاد می‌شوند، یعنی تجربه‌ای دینی که «خبرگان دین» در نطق‌ها و بیانات خود بدان اشارهٔ صریح دارند و آن را به مردم عادی نیز انتقال می‌دهند. به بیان دقیق‌تر، دین در پی آن است که عالم را، یعنی کلیتِ آنچه را که هست و رخ می‌دهد، به نحوی ژرف‌اندیشانه در نوعی **شهود و احساس بی‌واسطه**[4] تجربه کند (این مقوله‌ها برگرفته از فیخته است): «دین، نه تفکر است نه عمل، بلکه شهود و احساس است؛ دین، عالم هستی را

---

1. virtuosi of religion
2. sense of the holy
3. the Universe
4. immediate seeing and feeling

آن‌گونه که هست، می‌نگرد؛ دین، نگاه تکریم‌آمیز و احساس خضوع با انفعال کودک‌وار است تا از تأثیرات بی‌واسطهٔ عالم وجود، شور و شوق یابد و سرشار شود».[(۱۱)]

همچنین می‌توان گفت که دین، آیین دل است: در این آیین، انسان‌ها در اعماق و کلیتِ وجودشان، با آن نامتناهی (که در هر متناهی فعّال است) مواجه می‌شوند و در چنبرش گرفتار می‌آیند و لبریز و متاثر از او می‌گردند. خیر، دین نه عمل است نه نظر، نه هنر است نه علم، بلکه نوعی «احساس و رغبت نسبت به امر نامتناهی» است.[(۱۲)] این رابطهٔ زنده با امر سرمدی و نامتناهی، نشانهٔ حالت اصیل هر «من» منفردی است، اما باید آن را برانگیخت. تجربه‌های دینی، بی‌شمار و مستلزم شکیبایی است. بنابراین در آگاهی دینی، دو حد و مرز، یعنی فرد و جهان، با یکدیگر ارتباط برقرار می‌کنند.

از دیدگاه تاریخی این بدان معناست که:

ـ دین، دیگر مانند قرون وسطا یا حتی عصر اصلاح دینی، عزیمت و گذار به چیزی در فراسوی جهان، یعنی گذار به امری فراطبیعی، نیست.

ـ و نیز دین، دیگر همچون خداآیینی[1] و نهضت روشنگری، عزیمت به چیزی در ورای جهان و امری مابعدالطبیعی نیست.

ـ بلکه در برداشت مدرن، دین عبارت است از ارتباط صمیمی، شهود، احساس و سکونتِ امر نامتناهی در امر متناهی. می‌توان گفت که امر نامتناهی در امر متناهی، و به عبارت دیگر، خدا به‌عنوان موجود مطلق سرمدی که شرط همه چیز است، تلقی مدرن از خداست و نه (همان‌گونه که شلایرماخر در ویراست دوم در پایان نکات ضمیمه در باب اندیشهٔ خدا افزود) «برداشت عادی از خدا به‌عنوان موجودی یگانه در خارج از جهان و در ورای جهان».[(۱۳)] شلایرماخر همانند کانت، فیخته، شلینگ و هگل با تیزبینیِ

1. Deism

فلسفی هرگونه انسان‌وارسازی خدا[1] رارد می‌کند. خدا در تلقی مدرن، اساس نخستین حالّ و متعالی[2] هر موجود، هر معرفت و هر اراده‌ای است.

این احساس را نباید به یک معنای محدود روان‌شناختی، یعنی نوعی هیجان رمانتیکی و شورمندانه تلقی کرد، بلکه باید آن را به طریقی جامع و وجودی درک کرد: یعنی بدین‌گونه که در کانون وجود انسان‌ها مواجهه [با خدا] رخ می‌دهد و این یعنی خودآگاهی بی‌واسطهٔ دینی[3] (اِبلینگ[4] این کارکرد را با کارکرد وجدان در سخنان لوتر مقایسه می‌کند). شلایرماخر خود بعداً این مفهوم را دقیق‌تر ساخت و از اصطلاح «تأمل»[5] دربارهٔ عالم، که در معرض درک نادرست است، دست کشید و اصطلاح «احساس» را به‌کار برد؛ همان‌گونه که خواهیم دید، در ایمان مسیحی[6] با دقت بیشتر، از دین به‌عنوان **احساس وابستگی مطلق**[7] یاد می‌کند.

۶. معنای «دین مثبت»

حال اگر دین، احساس «وابستگی مطلق» است، در این صورت، آیا یک سگ بهترین مسیحی نیست؟[(۱۴)] ــ سخن مزبور، که گئورگ فریدریش ویلهلم هگل، همکار فلسفی شلایرماخر در برلین از سال ۱۸۱۸ و جانشین فیخته، بیان داشت، یکی از بداندیشانه‌ترین لطیفه‌ها[8] دربارهٔ افکار وی است. این لطیفه اگرچه طعنه‌آمیز و مغرضانه است (و شلایرماخر جنبهٔ جدلی سخن هگل را نادیده انگاشت)، تأثیری بر موضع شلایرماخر ندارد. سخنی نابجاست؛ زیرا نه‌تنها خصیصهٔ کلی و معنوی «احساس» را، بلکه از همه مهم‌تر، برداشت شلایرماخر از خدا را با تأکیدی که بر آزادی مسیحی در مقایسه با هرگونه

---

1. anthropomorphizing of God
2. immanent-transcendent primal ground
3. immediate religious self-awareness
4. Ebeling
5. contemplation
6. *Christian Faith*
7. feeling of absolute dependence
8. bon mots

بندگی دینی دارد، نادیده می‌گیرد. بنابراین «وابستگی» مسیحیان در «احساس»شان نسبت به خدا مانند «وابستگی» سگ به صاحبش نیست.

برعکس، باید گفت شلایرماخر به آزادی درونی انسان اخلاقی ــ که منشأ نشاط و سرور ابدی است ــ می‌اندیشد. افزون بر این، در تک‌گویی‌ها[1] نیز آزادی واژه‌ای کلیدی است. کتاب تک‌گویی‌ها دومین اثر مهمی است که شلایرماخر پس از خطابه‌ها[2] (به عنوان هدیهٔ سال نو در آغاز ۱۸۰۰) منتشر کرد و در آن کوشید دیدگاه دینی خود را دربارهٔ زندگی و جهان به صورت «گلچینی شاعرانه از خاطرات ماندنی» بیان کند.[(۱۵)] شلایرماخر، در تضاد کامل با هگل، پیش از این در خطابه‌ها قاطعانه با کلیسای دولتی ابراز مخالفت کرده بود. وی، به‌عنوان یک مسیحی اصلاح‌گرا، کلیسای دولتی را سرچشمهٔ هر فسادی می‌دانست. او به پیروی از الگوی فرانسه، شورمندانه خواهان جدایی کلیسا و دولت بود، و در سخنرانی چهارم خود در باب دین در واقع برنامهٔ اصلاح بنیادین کلیسا را به تفصیل بیان کرد که با توجه به آن، جوامع انسانی (از آن نوع که خود او بعداً داشت) می‌بایست جای‌گزین جوامع کشیش‌نشین شود.

هر کس که گمان می‌کند شلایرماخر در خطابه‌ها صرفاً «الاهیات طبیعی» را مطرح کرده است (الاهیاتی که از زمان کارل بارت، شخصیت‌های بسیاری از آن ابراز تنفر کرده‌اند) باید توجه داشته باشد که وی با تأکید تمام، در مخالفتِ با کل الاهیات عصر روشنگری می‌گوید که از نظر او چیزی به‌عنوان «دین طبیعی» وجود ندارد. این امر، در واقع، موضوعی عقلی با جهت‌گیری اخلاقی خواهد بود، به گونه‌ای که هر آنچه فراتر از این دین عقلی باشد، به عنوان «خرافه» رد خواهد شد. خیر، از نظر شلایرماخر، این دین طبیعی یا دین عقلانی محصول تصنعی تفکر فلسفی است و فاقد آن حیات و بی‌واسطگی است که مشخصهٔ یک دین اصیل است. بنابراین از همان آغاز، بخشی از

---

1. *Monologues*

2. *Speeches*

دغدغهٔ شلایرماخر آن است که تنها هنگامی می‌توان دین را به‌درستی درک کرد که صرفاً «به طور کلی» در نظر گرفته نشود، بلکه به صورت ادیان جداگانه، زنده، عینی و «مثبت» (یهودیت، مسیحیت، اسلام و غیره) لحاظ شود.

بدین‌ترتیب، خطابه‌ها با تأملی دربارهٔ عنصر «مثبت» ادیان پایان می‌یابد. عنصر مثبت، مفهومی اساسی است. «ذات لایتناهی» فی‌نفسه و به صورت انتزاعی محض قابل درک نیست. امر نامتناهی را همواره و تنها در امر متناهی می‌توان درک کرد: آن در شکل‌های گوناگون و بی‌شماری فیضان و تجلی می‌یابد. نگرش به جهان همواره نگرشی شخصی است و هیچ‌یک از این دیدگاه‌های بی‌شمار را اساساً نمی‌توان نادیده گرفت. از این رو، «دین» باید در ادیان مختلف به خود تفرّد بخشد. در نتیجه، هرکس که خواهان درک «دین» است، باید ادیان مختلف را درک کند. ادیان خاصی ممکن است حیات اصیل خود را از دست داده باشند و با دستورالعمل‌ها، شعارها و باورهای مشخصی برابر دانسته شوند؛ ممکن است طی تاریخ طولانی خود دچار تحریف و انحراف شده باشند؛ با این حال، فردیت‌های اصیل و ناب «دین» هستند اگر و تا آن حد که تجربهٔ امر نامتناهی را در شخص انسان میسور می‌سازند، و تا آن حد که دیدگاه خاصی را در باب امر نامتناهی، نقطه‌نظر و بینش محوری و اصلی خود قرار می‌دهند؛ دیدگاهی که همهٔ اجزای یک دین با آن مرتبط است.

بدین‌سان شلایرماخر در خطابه‌ها جدّ و جهد فراوانی متحمل می‌شود تا نه‌تنها به طور کلی همهٔ پیش‌داوری‌های معاصران متجدد خود را دربارهٔ دین برطرف سازد، بلکه همچنین آنان را برای قبول عنصر مثبت («امر موهوبی») در همهٔ ادیان آماده سازد. اما در اینجا باید توجه داشت که از نظر شلایرماخر ادیان خاص، به هیچ وجه، در سطح یکسانی نیستند: در اندیشهٔ شلایرماخر حقیقت دین، بیش از همه، در مسیحیت تبلور یافته است. از این رو، مسیحیت کمابیش برترین دین در تاریخ بشر است. مسیحیت نباید از مقایسه با ادیان دیگر بیمی داشته باشد.

در اینجا تنها می‌توان ابراز تأسف کرد که شلایرماخر دربارهٔ ادیان غیرمسیحی (صرف نظر از دین یونانی) آگاهی دقیق‌تری نداشت. اگرچه وی با تأکید خود بر تجربهٔ دینی، جنبهٔ مهمی از «دین» را نیز آشکار کرده است، اما در سال‌های بعد هرگز به اندازهٔ، مثلاً، هگل، همکار و رقیب بعدی او در برلین، از تاریخ دین آگاهی گسترده‌ای نداشت. هگل در سخنرانی‌های خود در باب فلسفهٔ دین، دربارهٔ ادیان بشری به شیوه‌ای کاملاً عینی به بحث می‌پردازد: به عنوان آیین‌های بزرگ تاریخیِ روح مطلق که خود را در روح بشری آشکار می‌کند ــ از ادیان باستانی (که در آنها خدا به صورت نیرو و مادهٔ طبیعی است) مانند ادیان آفریقا، چین، هند، ایران و مصر گرفته تا یهودیت، دین یونان و روم، ادیان دارای فردیت معنوی و تا مسیحیت که به عنوان عالی‌ترین صورت دین، همهٔ صور پیشین دین را در خود دارد.(۱۶)

با این حال نمی‌توان انکار کرد که هیچ الاهی‌دانی نتوانست چنین ترقی‌ای را به تاریخ آینده، پدیدارشناسی و روان‌شناسی دین ببخشد؛ هیچ الاهی‌دانی همچون شلایرماخر آن را تا بدین حد اندیشمندانه شکل نداد. اگر سخن از تجربه، به وفور، در مطالعات دینی و الاهیات دیده می‌شود، این امر اساساً به‌خاطر اوست. اگر دین دیگر دینِ شخصی[1] صرف قلمداد نمی‌شود، بلکه از منظر جمعی به آن نگریسته می‌شود، این نیز عمدتاً نتیجهٔ کار شلایرماخر است. اگر مسیحیت برترین و عالی‌ترین تفرّد دین محسوب می‌شود و لذا می‌توان آن را در مقایسهٔ ادیان منظور کرد، این نیز، دست کم در کل، معقولیت خود را در شلایرماخر می‌یابد.

۷. گوهر مسیحیت

از نظر شلایرماخر، آسان‌ترین راه دست‌یابی به روح ادیان آن است که شخص خود را دریابد؛ و این قطعاً برای کسی اهمیت خاص دارد که «به آن

1. private religion

مقدس‌ترین امر نزدیک شود که عالم را در عالی‌ترین وحدت وجامعیتش می‌توان در آن درک کرد»، (۱۷) یعنی مسیحیت. به رغم همهٔ انتقادها، نمی‌توان در این امر مناقشه کرد که شلایرماخر در ارائهٔ پاسخی راه‌گشا به سؤال راجع به **گوهر مسیحیت**، که نهضت روشنگری مطرح ساخته بود، نقشی اساسی ایفا کرد. دیدگاه وی آن است که گوهر هر دین را باید در «نگرشی اساسی»، یعنی «نگرش آن دین دربارهٔ نامتناهی» درک کرد. (۱۸)

بر این اساس، چه چیزی نگرش اصلی، هستی اصیل و روح **مسیحیت** است که به رغم همهٔ تحریف‌های تاریخی، به رغم همهٔ مناقشات بر روی کلمات، و به رغم همهٔ جنگ‌های مقدس خونین، می‌توان آن را تعریف کرد؟ شلایرماخر رابطهٔ متناهی و نامتناهی را در مسیحیت متفاوت با رابطهٔ این دو در یهودیت می‌داند. این رابطه را نمی‌توان رابطه‌ای معطوف به ایدهٔ کیفر و پاداش دانست، بلکه باید آن را با مؤلفه‌هایی مانند **تباهی و نجات، و دشمنی و وساطت**، روشن ساخت. مسیحیت تا بدان حد که فساد جهانی را درمی‌یابد و علیه بی‌دینی در خارج و داخل خود اقدام می‌کند، دینی کاملاً جدلی است. اما هدف مسیحیت، تأکید بر قداست همیشه رو به تزاید، پاکی و ارتباط با خداست: همهٔ امور متناهی را در هر نقطه و هر زمان باید به نامتناهی ربط داد.

بنابراین مسیحیت، دین را با توان عالی‌تری عرضه می‌کند، ولو اینکه به‌عنوان دینی جهانی، نباید هیچ دین دیگر و هیچ دین جدیدی را طرد و نفی کند. مسیحیت ریشه در یهودیت ندارد، بلکه به طرزی اصیل و وصف‌ناپذیر، ریشه در یک فرستاده و سفیر[1] دارد که مفهوم اساسی فساد و نجات همگانی از طریق وساطت برتر، ابتدا در ذهن او جوانه زد. شلایرماخر چه چیزی را در عیسی مسیح تحسین می‌کرد؟ صرفاً ناب بودن آموزه‌های اخلاقی و برجستگی شخصیت وی، که آمیزه‌ای از قدرت و ملاطفت بود، مورد تمجید او نبود؛ اینها ویژگی‌های بشری است. «الوهیت حقیقی» در مسیح، عبارت

1. emissary

است از «پاکی پرشکوه اندیشهٔ بزرگی که وی در صدد ابراز آن بود و در جانش بدان نایل آمد. این اندیشه آن بود که هر آنچه متناهی است نیازمند وساطت برتری است تا با خدا سازگار باشد».[۱۹] مقصود از این «وساطت برتر» چیست؟

هر آنچه متناهی است، برای نجات خود نیازمند وساطت چیز برتری است و این «نمی‌تواند کاملاً متناهی باشد، بلکه باید به هر دو بُعد تعلق داشته باشد، یعنی به همان طریق و به همان معنا که از سرشت بشری برخوردار است، از ذات الوهی نیز بهره‌مند باشد».[۲۰] از این رو، وی فقط **واسطه** نیست، بلکه واسطه‌ای **بی‌همتاست** که دربارهٔ وی به درستی می‌توان گفت: «هیچ کس پدر را نمی‌شناسد مگر پسر، و آن کس که او اراده کند، خود را بدو آشکار سازد»؛ «این آگاهی از یکتایی دین او، از اصالت بینش او، و از قدرت آن برای ابراز مقصود خود و احیای تدیّن، در عین حال آگاهی از مقام او به عنوان واسطه و آگاهی از الوهیت او بود».[۲۱] مسلّم است که چنین تنسیقی از اهمیت عیسی مسیح، حتی در آن زمان، تأثیری بیش از برانگیختن مخالفت راست‌کیشان داشت.

۸. کیش مدرن

مسیح‌شناسی مبتنی بر آگاهی،[1] که از سوی شلایرماخر ارائه شد، از آغاز، شدیداً مورد اعتراض قرار گرفت: آیا وحی خدا در اینجا به‌حالتی از آگاهی و احساس انسانی تبدیل نمی‌شود؟ آیا اعتقاد به مسیح به صورت نوعی امکان انسانی عام و روشنگر در نمی‌آید؟ آیا عیسی مسیح در این صورت باز هم یک هویت عینی تاریخی که متمایز از احساس پرهیزکارانه است، باقی می‌ماند؟ یا آیا مسیح‌شناسی در روان‌شناسی منحل می‌شود، یعنی نوعی روان‌شناسیِ مسیح‌شناختی عام به جای مسیح‌شناسی تاریخی عینی؟ و در کل، آیا این

---

1. christology of consciousness

الوهیت مسیح نیست که در نهایت به حساب آورده نمی‌شود؟

شلایرماخر، پس از خطابه‌ها و تک گویی‌ها، دیدگاه مسیح‌شناسانهٔ خود را در یک اثر منظوم و الاهیاتی به نام شب کریسمس[1](۲۲) توضیح می‌دهد؛ اثری که به صورت «گفت‌وگو» تألیف، و در سال ۱۸۰۵ منتشر شد. یک سال قبل از آن، شلایرماخر به‌عنوان استاد برجستهٔ الاهیات کلیسای اصلاح‌شده و واعظ دانشگاه به دانشگاه هاله دعوت شده و بدین ترتیب، از تبعید در اشتولپ رهایی یافته بود. در «گفت‌وگو»ی او، که در جشن خانوادگی کریسمس همراه با موسیقی، سرود و غذا صورت می‌گیرد، به تقلید از محاورات افلاطون، طرف‌های گوناگون گفت‌وگو، که وی به همهٔ آنان همدلانه دریافت باطنی را تقدیم می‌کند، نشان می‌دهند که تجربهٔ کریسمس و شخص مسیح را چقدر متفاوت درک می‌کنند. حتی اینک نیز در این باره بحث است که اگر شلایرماخر خود را یکی از طرف‌های گفت‌وگو می‌داند، آن کدام طرف است. بنابراین ما باید منتظر «الاهیات جزمی» شلایرماخر باشیم تا پاسخی روشن برای مسئلهٔ مسیح‌شناسی وی بیابیم.

اما در سال‌های بعد، فرصت زیادی وجود نداشت تا وی مسیح‌شناسی خود را روشن سازد. در ۱۸۰۶ که ناپلئون پروس را در [شهر] یِنا[2] شکست داد، هاله را نیز تصرف و دانشگاه را تعطیل نمود. شلایرماخر، که اساساً دلبستهٔ انقلاب فرانسه بود، تحت فشار رویدادها، از جهان‌وطنی رمانتیک[3] به میهن‌دوستی پروسی مسیحی روی آورد. در این زمان، وی به همراه رهبران اصلاحات پروس (به ویژه به‌همراه فرایهر فوم اشتاین،[4] بر روی اساس‌نامهٔ جدیدی برای کلیسای پروس) مشغول به کار بود، به مأموریت‌های سرّی می‌رفت، داوطلبان‌را برای خدمت نام‌نویسی می‌کرد، ودر تمام این امور، به ایجاد تغییر اساسی در اوضاع سیاسی مناطق تحت رهبری پروس امیدوار بود

---

1. *Christmass Eve*

2. Jena

3. Romantic cosmopolitan

4. Freiherr Vom Stein

ـ اما به زودی آشکار شد که اینْ امیدی بیهوده بود. با این حال، پیوند مسیحیت و میهن‌دوستی که وی حتی در موعظه‌ها ابراز می‌کرد، برای پروتستان‌های آلمانی فایده‌ای در بر نداشت.

هنگامی که هاله به قلمرو پادشاهی وستفالیا[1] که توسط ناپلئون ایجاد شده بود، ملحق گردید، شلایرماخر در سال ۱۸۰۷ به برلین، شهری که وی قبلاً در آن، در ازای حقوقی ناچیز، تاریخ و فلسفه را به طور خصوصی درس می‌داد، عزیمت کرد، درس‌گفتارهای خود را برای افراد فرهیخته دنبال می‌کرد، به‌کار برای «حزب میهن‌پرست»[2] ادامه داد، به عنوان روزنامه‌نگار فعالیت‌های زیادی می‌کرد ودرمباحثات مربوط به راه‌اندازی دوبارهٔ دانشگاه برلین (که مدلی برای اصلاح دانشگاه آلمان درقرن‌نوزدهم بود) مشارکت داشت. از دیدگاه وی، مشخصهٔ دانشگاه در اساس‌نامه‌اش باید استقلال، آزادی روح و عدم وابستگی به دولت باشد.(۲۳) سپس پی‌درپی به‌مقام‌هایی افتخاری نایل آمد که چارچوب‌فعالیت وی‌را دربرلین مشخص می‌کنند: در ۱۸۰۹، واعظ کلیسای تثلیث[3] و اقدام به ازدواج؛ ۱۸۱۰، استاد ممتاز دانشگاه؛ ۱۸۱۱، عضو فرهنگستان علوم پروس؛[4] در سال‌های بعد چندین بار رئیس دانشکدهٔ الاهیات. در آن زمان، او کتاب کلیات موجز پژوهش الاهیاتی درقالب سخنرانی‌های مقدماتی[5] (۱۸۱۱) را نگاشت.(۲۴) از ۱۸۱۰ تا ۱۸۱۴، وی عضو کمیسیون آموزش و پرورش در وزارت کشور در باب اصلاح مدارس پروس بود. اما در دورهٔ بازسازی، اشخاص واپس‌گرا به او به عنوان اینکه خواهان انقلاب است، بدگمان شدند و در ۱۸۱۴ به دلیل آنکه در بحث‌های خود از حکومت مبتنی بر قانون اساسی دفاع می‌کرد، از کار برکنار شد.

سخنرانی‌های شلایرماخر در هاله و برلین مقدمات کافی برای نگارش

---

1. Westphalia
2. the Patriotic Party
3. Trinity Church
4. Prussian Academy of Sciences
5. *Brief Outline of Theological Study in the Form of Introductory Lectures*

شاهکار الاهیاتی[1] وی را فراهم آورده بود؛ کتابی که مقدّر بود که به **مهم‌ترین الاهیات جزمی عصر مدرن** تبدیل شود. با این حال، وی از تعبیر «الاهیات جزمی» به‌طور سنجیده اجتناب ورزید و به جای آن، عنوان *ایمان مسیحی*[2] را برگزید ــ اما اینک با افزوده‌ای مهم، «که پیوسته بر حسب اصول کلیسای پروتستان تشریح شود».(۲۵) این اثر، الاهیاتی نظام‌مند با ساختاری هنرمندانه است که به دلیل بی‌همتایی و تفاوت بدیع آن یقیناً می‌توان آن را در کنار *جامع الاهیات*[3] توماس آکوئیناس و *احکام*[4] کالون قرار داد. این شاهکار درصدد است که هم زمان ــ به شیوهٔ خاص خود ــ باورکردنی و پرهیزکارانه، نقّادانه و عقلانی باشد.

بدین ترتیب، آموزه‌های مدرن ایمان که شلایرماخر ارائه می‌کند هم با جامع‌ها[5]ی قرون وسطایی تفاوت دارد و هم با اصول اعتقادی متعارف نهضت اصلاح دینی که ایمان را اساساً اعتقاد به حقیقت داشتن واقعیت‌های عینی وحیانی خاص یا حقایق ایمانی می‌داند.

در مقایسه، اثر شلایرماخر:

[اولاً] **دارای ساختاری کاملاً تاریخی است**: زیرا از نظر آن، الاهیات جزمی ــ که گفته می‌شود هم با نص‌گرایی[6] و هم با عقل‌گرایی مخالف است ــ علم آموزه مسیحیِ (علی‌الظاهر) ابدی و نامتغیر نیست، بلکه «علمی است که آموزه‌های رایج در کلیسای مسیحی را در هر زمان خاصی نظام‌مند می‌سازد»(بند ۱۹).

[ثانیاً] **دارای شکل کلیسای جهانی است**: اشاره به «کلیسا» مسلماً به معنای مرجعیت تعلیمی کلیسا[7] نیست، بلکه به معنای اعتقادنامه‌های کلیساها و سند اساسی آنها، کتاب مقدس، است. در اینجا شلایرماخر گمان نمی‌کرد که

1. theoligical *Magnum opus*
2. *The Christian Faith*
3. The *Summa*
4. *Institutes*
5. *Summas*
6. biblicism
7. authority of a magisterium

اختلاف‌نظر میان آموزه‌های لوتری و کالونی (برخلاف تضاد آیین پروتستان و آیین کاتولیک) موجب انشعاب در کلیسا شود. شلایرماخر بیش از هرکس دیگری برای اتحاد کلیسای لوتری و کلیسای اصلاح‌شده (کالونی) سخن گفت، که این موضع در جشن نهضت اصلاح دین در سال ۱۸۱۷ همراه با آیین‌های عشای ربانی مشترک در پروس مطرح شد. او ایمان مسیحی خود را اصول اعتقادی اتحاد[1] می‌دانست.

[ثالثاً] **مرتبط با تجربه است:** شلایرماخر، بنا به عادتش، از تجربهٔ دینی، تمایل یا آگاهی مسیحیان، پرهیزگاری جامعهٔ مسیحی، و خلاصه، از خودآگاهی پارسایانهٔ انسان[2] (که به هرحال، جمعی و عمومی است) آغاز می‌کند. بیانات جزمی کتاب مقدس و سنّت را یقیناً نمی‌توان اثبات کرد، اما شلایرماخر می‌تواند به درستی ادعاکند که در سنّت مسیحی قرار گرفته است؛ زیرا وی آشکارا با توجه به جامعهٔ ایمانی، یعنی جامعهٔ مسیحی به الاهیات می‌پردازد، هرچند نه برای آنکه دین آن را اثبات کند، بلکه بدان جهت که نهانی‌ترین گوهر آن‌را به‌شیوهٔ نقادانه وسازنده قابل‌فهم سازد. از این رو، درج سخنان آنسلم درصفحهٔ عنوان ایمان مسیحیِ وی صرفاً زینتی برگرفته از سنّت نیست، بلکه بیانگر آگاهی از سنّت است: «من تلاش نمی‌کنم که معرفت یابم تا ایمان آورم، بلکه ایمان می‌آورم تا معرفت یابم؛ زیرا هر کس که ایمان ندارد، احساس نخواهد کرد، و هرکس‌که احساس نکند، معرفت نخواهدیافت».(۲۶)

اما گوهر مسیحیت بر اساس ایمان مسیحی شلایرماخر چیست؟ تعریف مشهور چنین است: «مسیحیت، دین یکتاپرستی‌است‌که به‌نوع غایت‌شناسانهٔ دین تعلق دارد و وجه تمایز آن از دیگر ادیان آن است که در آن، همه چیز با نجات‌که توسط عیسای ناصری تحقق می‌یابد، مرتبط است»(بند ۱۱).

اگر می‌خواهیم این تعریف از گوهر را، که تعریفی سهل و ممتنع است، دریابیم، باید چهار نکته را به خاطر بسپاریم:

---

1. dogmatics of union
2. pious human consciousness

[۱] در سه مرحلهٔ تحول دینی، که از نظر شلایرماخر بدیهی است ــ یعنی بت‌پرستی،[1] چندگانه‌پرستی و یکتاپرستی (که در عصر روشنگری عموماً از آن جانبداری می‌کردند) ــ مسیحیت در بالاترین سطح قرار می‌گیرد، نه‌تنها به‌عنوان یک دین «زیباشناسانه»[2] (دین طبیعت یا سرنوشت)، بلکه به عنوان دینی که از نظر «غایت‌شناختی» با طبیعت انسانی سازگار است ــ یعنی دارای غایتی است و بنابراین دینی اخلاقی و فعّال است.

[۲] ویژگی «متمایز» مسیحیت، که آن را از همهٔ ادیان دیگر ممتاز می‌سازد، درخصلت طبیعی و عقلانی آن نیست، بلکه در ویژگی نجات‌بخشی آن است: همه چیز تحت تأثیر تقابل اساسی گناه و فیض قرار دارد و دقیقاً بدین طریق همه چیز به «واسطه»، یعنی عیسای ناصری، مرتبط است.

[۳] دیدگاه غالب مسیح‌شناسی که پیش از این، در «مقدمه» بیان شد، مسیح‌محوری آن را مورد تأکید قرار می‌دهد: از نظر شلایرماخر، اظهارات مسیح‌شناسانه در نقطه‌ای قرار دارد که در اصول اعتقادی راست‌کیشانه، به بحث دربارهٔ کتاب مقدس پرداخته شده است. از نظر شلایرماخر، جایگاه محوری شخص عیسی‌مسیح درمسیحیت امری گریزناپذیر است!

[۴] آغازگاهِ روش‌شناختی و بنیادی نیز همچنان در آگاهی دینی محفوظ می‌ماند: شلایرماخر از داستان واقعی عیسای ناصری آغاز نمی‌کند، بلکه از «آگاهی» پارسایانهٔ مسیحی ما، یعنی آگاهی جامعهٔ کلیسایی، نسبت به نجات از طریق شخص عیسی مسیح آغاز می‌کند.

این نکته، نظر ما را به سؤالی معطوف می‌دارد که باید در رابطه با شب کریسمس مطرح کنیم: آیا آگاهی پارسایانه از شخص عیسی مسیح، به یک واقعیت عینی و خاص مربوط است که اینگونه تعریف می‌شود و قابل تعریف است، یا این شخصیت خاص در ماهیت و معنای عام تاریخ گنجانده می‌شود و بدین‌سان برجستگی و خاص بودنش از میان می‌رود؟

---

1. fetishism 2. aesthetic

۹. مسیح، حقیقتاً انسان

یک مشکل دربارهٔ مسیح‌شناسی مبتنی بر آگاهی شلایرماخر این بود که آگاهی پارسایانه همواره فقط دور خود می‌گردد و هیچ متعلّق حقیقی ندارد. به نظر می‌رسد که به این مشکل در ایمان مسیحی پاسخ داده شده است: بی‌تردید مسیح‌شناسی شلایرماخر صرفاً یک اصل مسلّم در مورد آگاهی پارسایانه نیست، یعنی صرفاً تصور پیچیده‌ای دربارهٔ ایمان درونی نیست؛ زیرا نمی‌توان این واقعیت را نادیده گرفت که: آگاهی مسیحی و به‌طور کلی مسیحیت بدون شخصیت تاریخی عیسای ناصری به‌عنوان منشأ تاریخی آن، غیرقابل تصور است.

از این رو، در هستهٔ مرکزی مسیحیت نه یک مفهوم کلی یا آموزهٔ اخلاقی، بلکه شخصیتی تاریخی و تأثیر نجات‌بخش او بر انسان‌ها و تاریخ پس از وی قرار دارد. بدین ترتیب، مسیح‌محوری ایمان مسیحی (و تصویر مسیح در موعظه‌های شلایرماخر) نتیجهٔ نظرپردازی شلایرماخر نیست، بلکه نتیجهٔ تاریخ خود عیسی مسیح و امور ناشی از آن است.

از نظر شلایرماخر، این شخصیت تاریخی، در حد یک «رخداد نجات‌بخش» انتزاعی باقی نمی‌ماند، بلکه تاریخ وی را می‌توان روایت کرد. علاوه بر این، اتفاقی نیست که شلایرماخر به نگارش زندگی مسیح[1] پرداخت؛ اثری که عیسای ناصری را دارای آگاهی راسخ به خدا و دغدغهٔ خاطر برای انسان‌های دردمند ترسیم می‌کند. این کتاب یقیناً اثری آرمانی است و تمام آن در راستای مضمون انجیل یوحنا و آرمان یونانی «سادگی شکوهمند و عظمت بی‌هیاهو» قرار دارد؛ اما با این حال، به هیچ‌وجه مطابق با آرمان‌های جامعهٔ بورژوای زمان شلایرماخر نیست.[۲۷] در عین‌حال، شلایرماخر در ایمان مسیحی خود، به نقد نهضت روشنگری، می‌پردازد، اما آن نقد را برحسب

---

1. *Life of Jesus*

معیارهای دینی و نه معیارهای صرفاً عقلی به کار می‌گیرد و از این طریق، اسطوره‌زدایی گسترده[1]‌ای را انجام داد: نه‌تنها از حکایت‌های عهد قدیم دربارهٔ زندگی اولیهٔ نخستین زوج بشری در بهشت، هبوط آغازین و گناه نخستین، فرشتگان و شیطان‌ها، معجزه‌ها و نبوت‌ها، بلکه از حکایت‌های عهد جدید دربارهٔ تولد عیسی از مریم باکره، معجزه‌های طبیعی، زنده شدن دوباره، عروج و پیشگویی بازگشت وی نیز اسطوره‌زدایی کرد.

بنابراین تردیدی نیست که شلایرماخر به عبارت «حقیقتاً انسان»[2] مندرج در اعتقادنامهٔ مسیح‌شناختی سنّتی شورای کالسدون (۴۵۱) اعتقاد راسخ داشت؛ اما دربارهٔ عبارت «حقیقتاً خدا»[3] که گفته می‌شود در عیسی هست، چه می‌توان گفت؟

۱۰. مسیح، حقیقتاً خدا نیز؟

شلایرماخر نیز نمی‌خواست به راه‌حل‌های بدعت‌آمیز در مسیح‌شناسی بازگردد. به علاوه، او به دلیل برداشت خود، به نحو پیشینی، رویکرد خود را نه‌تنها به‌حق از دُستیسم[4] (که در آن زمان، فراطبیعت‌باوری[5] بدان متمایل بود)، آموزه‌ای که بیانگر یک زندگی خیالی در ذات بشری عیسی است، بلکه از نازورائیسم[6] (ابیونیتیسم،[7] که در آن زمان خردگرایی بدان نزدیک شد)

1. large-scale demythologizing
2. vere homo
3. vere Deus
۴. docetism؛ دُستیسم (ظاهری‌انگاری جسم مسیح) نام فرقه‌ای در اوایل مسیحیت و نیز یکی از آموزه‌های آن است که می‌گوید مسیح موجودی کاملاً الوهی بود و در طول زندگی خود بر روی زمین، بدن حقیقی یا طبیعی نداشت، بلکه صرفاً بدنی ظاهری یا خیالی داشت. م.
5. supernaturalism
6. Nazoraeism
۷. Ebionitism؛ ابیونیتیسم، به مجموعهٔ عقاید گروهی از مسیحیان یهودی قرن دوم و سوم میلادی اطلاق می‌شود که بیشترِ آیین یهود را در باورهای خود حفظ کردند. ابیونیتیست‌ها ابتدا عقاید محافظه‌کارانهٔ فریسی را اتخاذ کردند، اما پس از دو قرن، برخی از آنها از ترکیبی از اصول راهبان قدیم یهود، گنوسی‌گری و مسیحیت حمایت کردند. بنا به گفتهٔ ایرنائوس، برخی از آنان منکر

آموزه‌ای‌که زندگی نجات‌دهنده‌را به‌سطح انسان‌عادی کاهش‌می‌دهد نیز متمایز می‌سازد.[۲۸] شلایرماخر، به ویژه در مسیح‌شناسی، آنگاه که می‌کوشد از این تقابل‌ها فراتر رود، یک «هرنْهوتر عالی‌رتبه‌تر است».

این وظیفه‌ای دشوار بود. چرا؟ زیرا دیدگاه مسیح‌شناسانهٔ سنّتی که بنا بر آن، «عیسی مسیح یک شخص (الوهی) با دو ذات (یک ذات الوهی و یک ذات بشری) است»، در فرآیند نهضت روشنگری بیش از هر چیز دیگر، مورد انتقاد شدید «طرفداران تفسیر الاهیاتی جدید»[۱] قرار گرفته بود. عیسای ناصری در آن زمان به نظر بسیاری از افراد، صرفاً انسانی عادی و اصلاحگر یهودیِ کمابیش انقلابی‌ای بود که دارای اصول عقاید و شریعت بود؛ انسانی که از نظر دیگران یک معلم و اسوهٔ کمال اخلاقی و دینی تلقی می‌شد. اما این عقیده از نظر شلایرماخر بیش از اندازه محدود بود؛ از نظر وی این، دیدگاهی «ضعیف» و «تجربی» در باب نجات بود! اما دیدگاه جای‌گزین چه بود؟

آیا لازم بود، مانند فراطبیعت‌باوران، چیزی مطرح شود که در واقع، برداشتی سحرآمیز از نجات است و مفاد آن این است که کیفر گناه انسان با عمل معجزه‌آسای کفّاره و قربانی شدن پسر خدا محو می‌شود و عیسی صرفاً کشیش اعظم آسمانی، که واسطهٔ فیض است، قلمداد می‌گردد؟ این امر هم امکان‌پذیر نیست. اما در این صورت چه باید گفت؟ چگونه می‌توان نجات را به‌طور معناداری از طریق مسیح تفسیر کرد؟ و آنگاه مهم‌تر از همه: چگونه باید رابطهٔ عیسای ناصری با خدا را توصیف کرد؟ از دیدگاه شلایرماخر، پیروزی یا شکست کل مسیحیت در گروِ پاسخ به این سؤال است.

در اینجا نیز شلایرماخر، با تأکید بر مبادی بحث خود، از آگاهی پارسایانهٔ مسیحی آغاز می‌کند ــ دیدگاهی «عرفانی» و به معنایی باورنکردنی. چه

الوهیت مسیح بودند. بنا به گفتهٔ اُریجن، آنان به دو دستهٔ معتقدان به تولد عذرایی و منکران آن تقسیم می‌شوند. از نظر آنان، هم شنبه و هم یکشنبه مقدس بود و آنان منتظر ایجاد سلطنت مسیحایی در اورشلیم بودند. م.

1. neologians

چیزی در آنجا رخ می‌دهد؟ پاسخ: مسیحیان، در ضمیر خود، می‌توانند احساس کنند که:

ـ کاملاً به حرکت تاریخی و جهانی‌ای که عیسی پدید آورد، وابسته هستند: عیسی هم مبدأ تاریخی است و هم منبع جاودانهٔ ارتباط نو به نو با خدا.

ـ قدرت عیسی (که بر همهٔ فعالیت‌های روح، اراده و گرایش، اثر می‌گذارد) به طریقی نجات‌بخش و آشتی‌دهنده واسطهٔ آگاهی به خدا می‌شود.

ـ بدین طریق، نوع تازه‌ای از حیات شخصی، و در واقع «کل حیات» تاریخی، وارد تاریخ شده است؛ حیاتی‌که درگیر وگرفتار آگاهی ازگناه نیست، بلکه ـ در پرتو آگاهی مسیح از خدا ـ موجب آگاهی از فیض الاهی می‌شود.

به رغم همهٔ اسطوره‌زدایی‌ها، تفاوت میان مسیح‌شناسی شلایرماخر و عیسی‌شناسی[1] خردگرایان عصر آگاهی واضح است. به عقیدهٔ شلایرماخر، از تحلیل آگاهی پارسایانهٔ مسیحی می‌توان نتیجه گرفت که:

ـ مسیح فردی فعّال، و انسان‌ها دریافت‌کننده هستند: مسیح است که از طریق فیض الاهی خود، بر قدرت گناه پیروز می‌شود.

ـ مسیح تحقق جامعهٔ انسانی زنده و زندگی برتر جدیدی را در میان آدمیان امکان‌پذیر می‌سازد.

ـ آنچه در این مورد تعیین‌کننده است، ویژگی‌های فردی نیست (که احتمالاً غیرقابل اطمینان هستند) بلکه تأثیر همه‌جانبهٔ شخصیت پایندهٔ اوست.

ـ این شخصیت تاریخی، فی‌نفسه دارای کمال اساسی است، به گونه‌ای که وی نه‌تنها الگویی است که انسان‌ها باید از او پیروی کنند، بلکه نمونهٔ اصلی آگاهی خداست که انسان‌ها را درک می‌کند و شکل می‌بخشد.

---

1. Jesuology

بر این اساس، عیسی مسیح در کنه وجود خود چه کسی بود؟ هرنْهوتر پیر مشتاقانه جدّ و جهد می‌کرد تا به این پرسش پاسخ دهد. او مدت‌های مدید بر روی پاسخ‌های نو به پرسش‌های دیرینه کار کرده بود؛ این پاسخ‌ها کاملاً دینی و در عین حال روشن و ساده بودند.او اینک ــ در ایمان مسیحی ــ می‌تواند پاسخ دهد: مسیح با همهٔ انسان‌ها یکسان است! تا چه حد؟ «به موجب یکسانی طبیعت بشر». مسیح با همهٔ انسان‌ها متفاوت است! تا چه حد؟ «به اندازهٔ قدرت دائمی خدا آگاهی[1] او، که عبارت بود از وجود تمام عیار خدا در او».(۲۹)

وجود تمام‌عیار خدا در مسیح؟ شلایرماخر هیچ تردیدی باقی نمی‌گذارد: در حالی که سایر مردم صرفاً دارای گرایش دینی کلی و خداآگاهی «ناقص و مبهم» هستند، خداآگاهی عیسی «صرف‌نظر از هر چیز دیگر، در هر لحظه کاملاً شفاف و قطعی بود».(۳۰) این امر را می‌توان «حضور زندهٔ دائمی و افزون بر این، حیات واقعی خدا در او» دانست که به واسطهٔ آن، در عین حال «عصمت تمام و کمال»[2] ــ و به عنوان پیش‌فرض آن، بی‌گناهی وی از آغاز ــ به او اعطا می‌شود.(۳۱) این بدان معناست که در مسیح، «هستی خدا به‌عنوان نهانی‌ترین قدرت اساسی در درون او که همهٔ کارها از آن سرچشمه می‌گیرد و همهٔ عناصر را گرد هم نگاه می‌دارد»، بی وقفه است(۳۲) (اگر بخواهیم با مثال روشن کنیم، درست همانند عقل که به عنوان نیرویی اساسی در انسان‌ها، همهٔ نیروهای دیگر را تنظیم می‌کند و در کنار یکدیگر نگاه می‌دارد).

نامتناهی ازلی با نیرو و قدرت مطلق[3] خود در ضمیر مسیح[4] حاضر است بدون آنکه آن را نابود کند؛ بلکه آن بی‌کران، این ضمیر را ضبط و مهار می‌کند و کل حیات عیسی را شکل می‌بخشد، به‌گونه‌ای که وی به صورت یک واسطه، الگو و نُماد بسیار مهم درمی‌آید؛ و این تعیین‌کننده است؛ زیرا بدون نوعی شأن الوهی در نجات‌بخش، هیچ نجاتی نمی‌تواند تحقق یابد، و

1. God-consciousness
2. utter sinlessness
3. unconditioned power
4. Jesus' consciousness

برعکس. بدین ترتیب، پیوند فکری ـ عاطفی جدید زندگی با مسیح، یعنی آغاز زندگی جدید و دگرگونی سیرت و منش که پیوسته لازم است، میسور می‌شود ـ فرآیندی که تماماً در فیض الاهی نقش دارد: این دغدغهٔ خاص شلایرماخر الاهی‌دان و واعظ است.

حال آیا سؤال مربوط به مسیح‌شناسی در آثار شلایرماخر پاسخ داده شده است؟ حقیقتاً خدا؟ بله، اساس نخستین الوهی، عیسی را به شیوه‌ای متفاوت با هر کس دیگری به وجود آورده است. یقیناً خدا به عنوان ذاتی که فعّال است، همه‌جا در متناهی حاضر است؛ اما در مسیح، خداآگاهی همان اصلی است که شخصیت را شکل می‌دهد. خداآگاهی او را باید وحی ناب و اصیل، و در واقع تقرّر راستین و اصیل هستی مسیح در متناهی دانست. این امر معجزه‌ای فراطبیعی نیست و با این حال، در این جهانِ زیر سیطرهٔ گناه، کمابیش بی‌نظیر و حیرت‌انگیز است. در اینجا مؤمن، وجود خدا را به عنوان یک اصل موضوع قبول نمی‌کند، بلکه به شخصی همراه با ذات الاهی تبدیل می‌شود که همراه با مسیح، تأثیر زنده‌ای بر تاریخ دارد ـ امری که دل‌مشغولی بزرگ شلایرماخر پس از کتاب خطابه‌ها بود.

آیا همه اینها «راست‌کیشانه» بود؟ شلایرماخر صریحاً اظهار می‌دارد که او با این تفسیر از الوهیت مسیح، از «زبان مدارس علوم الاهی، بدان‌گونه که تاکنون به کار رفته است»[۳۳] (یعنی از آموزهٔ دو ذات) فاصله می‌گیرد. او از اقدام خود به خوبی آگاهی داشت؛ زیرا با توجه به اینکه تقریباً دربارهٔ همهٔ نوشته‌های عهد جدید سخن گفته بود، معتقد بود که دیدگاهش را می‌توان مبتنی بر کتاب مقدس دانست؛ دیدگاه وی بر «این سخن پولس حواری که خدا در مسیح بود و این سخن یوحنّا که کلمه جسم شد»[۳۴] مبتنی بود! بدین ترتیب، شلایرماخر مسیحیت خود را «نه تقلیدی از یک آرمان اخلاقی، که رویکرد الاهیات جنبش روشنگری آن زمان بود، و نه پذیرش منقادانهٔ بیانات

اعتقادی جزمی و فهم‌ناپذیر، بلکه تصمیمی کاملاً باطنی به واسطهٔ عیسای تاریخی و خدای حاضر در او»[۳۵] می‌دانست.

اما از طرف دیگر، آیا شلایرماخر فردی «کثرت‌گرا»است؟ شلایرماخر با هرگونه الاهیات کثرت‌گرای دینی که به راحتی به «منجی‌ها»ی مختلفی در دنیا قائل است و با این اقدام می‌پندارد که مشکل دعوی حقانیت ادیان را حل کرده است، مخالفت می‌کند. او معتقد بود که «منحصراً» مسیح دارای «هستی خدا» است، به طوری که صرفاً دربارهٔ او می‌توان گفت که «خدا انسان شده است».[۳۶] از نظر شلایرماخر، «کلمه جسم شد»، «نصّ اساسی کل الاهیات جزمی» است.

۱۱. مسائل انتقادی

یقیناً از منظری امروزین، الاهی‌دانان جزم‌اندیش[1] می‌توانند بپرسند که آیا شلایرماخر در اظهارات مسیح شناسانهٔ خود به «قله‌های» **شوراهای مسیح‌شناسانهٔ** سده‌های چهارم و پنجم دست یافت. اما پاسخ شلایرماخر آن است که او این اظهارات مسیح‌شناختی شورایی[2] را ــ از دیدگاه عهد جدید و عصر حاضر ــ باطل و «بی‌رونق» می‌داند. آیا عیسای ناصری، به جای آنکه از ازل، شخص الوهی دوم باشد که در وجود انسانی وارد شد، حقیقتاً یک شخص بشری نیست؟ آیا به جای یک شخص حقیقتاً بشری، باید دو طبیعت و دو اراده و نظریه‌های متعارض دربارهٔ امر الوهی و امر بشری در مسیح وجود داشته باشد؟ و مهم‌تر از همه، سه شخص در یک ذات الوهی؟ آیا همهٔ اینها مبتنی بر کتاب مقدس و دارای اصالت است؟ آیا این امور برای مردان و زنان عصر جدید قابل درک و قابل پذیرش است؟ قطعاً دلیل خوبی وجود داشت که شلایرماخر در ایمان مسیحی، نظر برنامه‌ریزی‌شدهٔ خود را ارائه داد: «اصطلاحات رایج کلیسایی دربارهٔ شخص مسیح نیازمند بررسی نقادانهٔ

1. dogmatic theologians
2. conciliar christological

مستمر است».[۳۸] علاوه بر این، وی در قطعه‌ای بی‌نظیر از اندیشهٔ الاهیاتی، مسیح‌شناسی جدیدی را نه‌تنها متفاوت با آموزهٔ دو ذات کلیسای اولیه، که آشکارا زمانمند بود، بلکه متفاوت با مسیح‌شناسی ضعیف عصر روشنگری پدید آورد.

البته عقیدهٔ شلایرماخر نیز ـ همچنان که خود وی قطعاً می‌پذیرد ـ «نیازمند بررسی نقادانهٔ مستمر» است. این «بررسی نقادانهٔ مستمر» ـ به‌زودی دو قرن از دستاورد دوران‌ساز شلایرماخر می‌گذرد ـ نکات فراوانی برای نقد دارد. به نظر من، مهم‌ترین مسائلی که باید، به‌ویژه دربارهٔ مسیح‌شناسی، که از نظر شلایرماخر نیز اساسی بود، دنبال شود، عبارت‌اند از:

اولاً، در الاهیات مبتنی بر آگاهی مورد اشارهٔ شلایرماخر یقیناً جایگاهی برای بیان داستان عیسی وجود دارد. به هر حال، او خود دربارهٔ زندگی عیسی خطابه‌هایی ایراد کرد. وی تا این حد، پذیرای «الاهیات روایی»[1] است[۳۹] (از آن نوع که امروزه صرفاً در شعارها بدان دعوت می‌شود). با این‌حال، در رویکرد شلایرماخر و نقش تَبَعی کتاب مقدس در ایمان مسیحی وی این خطر وجود دارد که تجربهٔ خود ما از نجات، به‌جای اینکه همواره، هم به نحو جدیدی از داستان عیسی الهام بگیرد و هم به نحو اساسی به واسطهٔ آن نقّادی و تصحیح شود، بازگویی کل داستان عیسی را بیش از حد تحت تأثیر خود قرار دهد. با وجود این، مسیح مسیحیان معیار جاودانه و اصلاح‌کنندهٔ ثابت مسیحیت است.

ثانیاً، نقطهٔ آغاز جدید فاعل انسانی یعنی آگاهی جامعهٔ ایمانی را باید اصولاً تأیید کرد، حتی اگر بتوان بر تعریف شلایرماخر از دین («احساس وابستگی مطلق») ایراد گرفت و آن را بسط بیش از حد نتایج تحلیل وی از آگاهی انسان دانست. اما خطری که نیازمند توجه جدی‌تر است، این است که در نتیجهٔ اظهارات عموماً فلسفی و الاهیاتی شلایرماخر دربارهٔ دین و تعریف گوهر

1. 'narrative theology'

مسیحیت در «مقدمه»اش، از پیش در این مورد که «چه محتوایی برای مسیح‌شناسی باقی می‌ماند اگر قرار است با انسان‌شناسی متفاوت باشد»(۴۰) داوری و تصمیم‌گیری شده است.

ثالثاً، تفسیر ایدئالیستی شلایرماخر از واقعیت و حال و هوای هم‌نوا و سازگار، تجربه‌های منفی واقعی را چنان‌که باید جدی نمی‌گیرد: از خودبیگانگی و گسستگی انسان‌ها؛ رنج، بزهکاری و ناکامی؛ تضادها و فاجعه‌های تاریخ ــ به نظر می‌رسد که همهٔ این امور در وحدت طرح الاهی برای نجات هضم می‌شوند و از میان می‌روند. شلایرماخر آگاهی راسخ عیسی از خدا را نیز در پرتو انجیل یوحنا به‌طرزی ایدئالیستی تفسیر کرد و بدین ترتیب، به رغم آن همه درون‌بودگی الوهی، تا حد زیادی از کنار اسرارآمیزی خدا وبلاها گذشته وصرفاً تفسیرمبهمی از آنها ارائه کرد.

رابعاً، شلایرماخر در اثر بزرگ نظام‌مند خود محققاً مقام پیامبرانه،[1] کشیشی اعظم و پادشاهی عیسی را توصیف کرد؛ اما در این کار برای فاجعهٔ صلیب و امید به رستاخیز، که در نوشته‌های عهد جدید اموری بنیادین هستند، جایگاهی درخور قائل نشد. لذا وی نتوانست مسئلهٔ بی‌توجهیِ مردم و خدا به عیسی مسیح را به طور جدی مورد توجه قرار دهد (صرف‌نظر از اینکه وی فرضیهٔ مرگ کاذب[2] را هم جدی نمی‌گرفت). او در نقطهٔ مقابل نویسندگان اناجیل هم‌نوا، مرگ و رستاخیز را انتقال بی‌وقفهٔ یک شخصیت آرمانیِ اهل رجا و محبت خالص، از جهان مادی به سرای حضور معنوی می‌داند، که دسترسی مستقیم به او را برای همهٔ کسانی که پس از او زندگی می‌کنند، میسور می‌سازد.(۴۱)

همهٔ اینها مسائلی است که در نهایت، این الاهیات مدرن را به حضیض سوق داده است: الاهیات مدرنیته‌ای که در برخی جنبه‌ها، بیش از حد، خود را تسلیم روح مدرنیته کرد.

---

1. prophetic office　　2. pseudo-death

۱۲. با این‌همه: الاهی‌دان برجستهٔ مدرنیته

شلایرماخر در اثر التهاب ریه‌ها در ۱۲ فوریه ۱۸۳۴، پس از برگزاری عشای ربانی با خانواده‌اش، در سن ۶۶ سالگی درگذشت. او تا پایان عمر خود شخصی بحث‌انگیز در کلیسا بود. درست یک دهه قبل از آن، وی به‌واسطهٔ حمایت از حکومت مشروطه، آزادی بیشتر برای مردم و برای دانشجویان، سه بار به مرکز پلیس برلین احضار شد. این خطر وجود داشت که وی از مقام استادی دانشگاه برکنار شود. مخالفان بسیار متفاوت وی در جنبش احیاگری، اقرارگرایی محافظه‌کارانه،[1] و گروه هم‌مشرب هگل،[2] حتی پس از مرگش، تا حدودی به ردکردن شدید وی ادامه دادند.

اما دوستان و حامیان او پیروزی‌هایی را برایش رقم زدند که خود او نیز توانست در آخرین سال‌های عمرش از آنها بهره‌مند شود ــ امری که به همه کس ارزانی نمی‌شود. کمی قبل از مرگ شلایرماخر، مقام و افتخارات دیگری به او اعطا شد، و درآخرین سال‌های عمرش، بیش از هرالاهی‌دان و کشیشی، در سخنرانی‌ها یا موعظه‌ها (ده جلد موعظه در نخستین چاپ کامل آثار وی) مخاطبان را به سوی خود جلب کرد. اعتراضات بی‌باکانهٔ وی به هر حکومت استبدادی و علاقه‌اش برای برانگیختن دغدغهٔ اجتماعی در میان طبقات اشراف (مثلاً برای کاستن ساعات کار) وی را در خارج از محافل فرهیخته و تحصیل کرده نیز پرطرفدار ساخت.

با توجه به این تأثیرات، تعجبی ندارد که مراسم تدفین شلایرماخر در فوریه ۱۸۳۴ در کلیسای تثلیث در برلین به نمایش با شکوه هم‌بستگی تبدیل شد که در آن، مردم از همهٔ طبقات و مشاغل گرد هم آمدند. با توجه به گزارش لئوپولت فن رانکه[3] مورخ، قطعاً بین بیست تا سی هزار نفر پیکرش را تشییع کردند: «من به یاد می‌آورم که هنگامی که شلایرماخر را به خاک می‌سپردیم،

---

1. conservative confessionalism
2. Hegel's camp
3. Leopold Von Ranke

چقدر متأثر بودیم؛ و همهٔ مردم در خیابان‌های طویل، جلوی پنجره‌ها و کنار درها اشک ماتم می‌ریختند»؛ تأثری که سایر شرکت‌کنندگان نیز آن را تأیید کرده‌اند: «شاید برلین هرگز چنین تشییع جنازه‌ای را به خود ندیده بود. همه به دنبال تابوت او بودند و جمعیت در طول خیابان‌ها بی‌نهایت سوگوار بود ... ژنرال‌ها و وزیران سابق، کمیته‌های کشیشان و روحانیان کاتولیک و پروتستان، استادان دانشگاه و معلمان مدارس، دانشجویان و دانش‌آموزان، سالمندان و جوانان ـ و حتی می‌توان گفت دوست و دشمن بودند. قدردانی از یک انسان بدین‌سان به‌ندرت دیده شده است».(۴۲)

تاریخ در این میان غالباً آرای این معاصران را تأیید کرده است. این استاد الاهیات و فیلسوف دانشگاهی، مترجم آثار افلاطون و منادی بشارت انجیل، این مفسر، الاهی‌دان جزمی و معلم اخلاق، این منتقد و الاهی‌دان فرهنگ و تمدن که از آموزشی جامع، کاوشی پرشور برای حقیقت و توانایی جلب علاقهٔ عموم مردم برخوردار بود، در واقع شخصیتی «نادر» و برجسته بود. او متفکری وجودی[1] با توانایی حیرت‌انگیز برای کار بود که پس از خود، تأثیرات غیرقابل‌تردید و ژرفی در همهٔ مراکز فعالیتش به‌جای گذاشته است. او عالِمی چندبُعدی و بسیار دقیق، و در عین حال نویسنده و واعظی ممتاز برای نخبگان فرهنگی بود. او معتقد بود نهضت اصلاح دینی در محیط و زمانهٔ آنان ادامه دارد. در قرن نوزدهم، ایمان مسیحی وی ذهن همهٔ الاهی‌دانان، از جمله الاهیات مخالفان وی را مشغول و متأثر ساخت.

اما یاد فریدریش شلایرماخر را که از موهبت روحیهٔ هوشیار، طعنه‌زن و بذله‌گو برخوردار بود، معاصرانش نه‌تنها برای جانبداری صادقانه‌اش از حقیقت، بلکه به‌خاطر دغدغه‌اش که می‌خواست مسیحی اقناع‌گر باشد، همچنان زنده نگه داشتند. او با وفاداری به آرمان خود برای فرد فرهیخته، تا پایان عمر نه‌تنها در دانشگاه و فرهنگستان، بلکه همچنین در کلیسا و دولت،

---

1. existential thinker

در پشت میز خطابه و نیز میز سخنرانی و بالاتر از همه در پژوهش‌ها، ایفای نقش کرد. او میهن‌پرست پرشوری بود که برای آزادی، عدالت و اصلاح مبارزه کرد و در عین حال معلم برجستهٔ کلیسا و دنباله‌رو پیام قلبی‌اش بود، و نیز بعدها همواره دربارهٔ حداکثر استقلال ممکن کلیسا از حکومت به بحث پرداخت (بدین مضمون که کلیسا نباید کلیسایی دولتی باشد، بلکه باید کلیسایی مردمی با اساس‌نامهٔ شورای کلیسایی[1] باشد)؛ شخصیتی که در برابر ارادهٔ پادشاه شدیداً به اصلاح آیین عبادی کلیسای خود از بالا اعتراض کرد و با جسارت تمام در مقابل حق پادشاه در مورد امور داخلی و در مقابل نظام استخدام که وی شخصاً طرح آن را ریخته بود، ایستادگی کرد. روی‌هم‌رفته او الاهی‌دانی نمونه، انسانی آزادمنش و متعهد به خدا به شیوه‌ای مسیحی، و الاهی‌دان برجستهٔ مدرنیته بود.

همان‌گونه که معروف است، قابل قبول‌ترین تمجید را غالباً مخالفان بیان می‌کنند. از این رو، اجازه دهید کلام پایانی دربارهٔ شلایرماخر را (مانند ابتدای سخن) از کارل بارت نقل کنیم که دقیقاً یک قرن پس از درگذشت شلایرماخر در جلد اول الاهیات جزمی کلیسا[2] بر آن شد تا جای‌گزین الاهیاتی بزرگی را برای شلایرماخر در قرن بیستم ارائه دهد:

> ما با یک قهرمان سروکار داریم که همانند او به‌ندرت در عرصهٔ الاهیات وجود داشته است؛ کسی که هرگز به هیچ یک از پرتوهایی که این شخصیت تابانده و باز هم می‌تاباند، توجه نکرده است ــ یا بهتر است بگویم، در برابر آنها سرتسلیم فرود نیاورده است ــ می‌تواند محترمانه به شیوه‌های دیگر و بهتر بپردازد، اما هرگز نگذارید قدمی بر علیه شلایرماخر بردارد. هرکس که در اینجا عشق نورزیده است و در وضعی نیست که بار دیگر عشق بورزد، شایسته است که بیزاری نیز نجوید.(۴۳)

1. synodical constitution
2. *Church Dogmatics*



کارل بارت

الاهیات در گذار به پست مدرنیته

گاه‌شمار زندگی کارل بارت (به روایت ای. بوش[1])

سال به میلادی	وقایع
۱۸۸۶	دهم ماه مه: تولد در بازل[2]؛ سپری کردن دورهٔ جوانی در برن.[3]
۱۹۰۴ـ۱۹۰۸	خواندن الاهیات در برن، برلین، توبینگن[4] و ماربورگ.
۱۹۰۹ـ۱۹۱۱	دستیار کشیش در ژنو.
۱۹۱۱ـ۱۹۱۲	کشیش در شهرک صنعتی سافنویل[5] (بخش آرگو[6] در سوئیس).
۱۹۱۳	ازدواج با نلی فن هافمان.[7]
۱۹۱۹	تفسیر رساله به رومیان (دومین ویرایش کاملاً تجدیدنظر شده در سال ۱۹۲۲).

---

1. E. Busch
2. Basel
3. Bern
4. Tubingen
5. Safenwil
6. Aargau
7. Nelly von hoffmann

۱۹۲۱	استاد افتخاری مدعو برای الاهیات اصلاح‌شده در گوتینگن.[1]
۱۹۲۵ـ۱۹۲۹	استاد اصول اعتقادات قطعی و الاهیات عهد جدید در مونستر.[2]
۱۹۳۰	شروع به کار به عنوان استاد الاهیات نظام‌مند[3] در بن.
۱۹۳۲	شروع به نوشتن اثر عظیم و ناتمام خود، اصول اعتقادات قطعی کلیسا.[4]
۱۹۳۴	نخستین شورای اعتقادی بارمن.
۱۹۳۴	نوشتن کتاب «نه!» خطاب به امیل برونر.
۱۹۳۴	تعلیق کار از سوی نازی‌ها، و برکناری اجباری از کار در ژوئن ۱۹۳۵، سپس ممانعت از همهٔ فعالیت‌های او در آلمان.
۱۹۳۵	آغاز به کار به عنوان استاد اصول اعتقادات قطعی در بازل.
۱۹۴۸	سخنرانی در «شورای جهانی کلیساها» در آمستردام.
۱۹۵۹	آخرین مجلد تکمیل‌شدهٔ اصول اعتقادات قطعی کلیسا(IV/3).
۱۹۶۱ـ۱۹۶۲	آخرین سلسله سخنرانی‌ها، «درآمدی بر الاهیات انجیلی».
۱۹۶۲	نخستین دیدار از ایالات متحده آمریکا.
۱۹۶۶	آخرین دیدار از رم.
۱۹۶۷	توقّف کتاب اصول اعتقادات قطعی کلیسا با مجلد ناتمام IV/۴.
۱۹۶۸	وفات در بازل و دفن شدن در همانجا.

1. Guttingen
2. Munster
3. Systematic theology
4. Church Dogomatics

۱. پروتستانی جنجالی در شورای جهانی کلیساها

سال ۱۹۴۸ است. کارل بارت شصت و دو سال دارد و ــ به سبب تاریخ پرحادثهٔ جهان در نیمهٔ نخست این قرن ــ زندگی پرحادثه‌ای را سپری نموده است. وی الاهیات را در میانهٔ سال‌های ۱۹۰۴ و ۱۹۰۹، در شهرهای برن، برلین، توبینگن و ماربورک خواند. از سال ۱۹۰۹ تا ۱۹۲۱ نخست دستیار کشیش در ژنو، و سپس کشیش در سافنویل سوئیس بود؛ از سال ۱۹۲۱ تا ۱۹۳۵ استاد الاهیات در گوتینگن، مونستر و بن بود. امور مذکور همه پس از یک کتاب واحد (تفسیر رساله به رومیان) که در سال ۱۹۱۹ منتشر شد موجب شد تا این کشیش محلی سوئیسی به الاهی‌دانی مشهور در سراسر دنیای آلمانی‌زبان تبدیل شود. در سال ۱۹۳۵ حزب نازی او را از مقام خود در بن برکنار کرد و از آن پس در دانشگاه بازل به تدریس الاهیات پرداخت. وی چونان ندای پرشور سوئیسی، تا آخر، در مبارزهٔ کلیسای پروتستان آلمان علیه وحشیگری هیتلری مشارکت نمود.

کارل بارت، پس از پایان جنگ، در سال ۱۹۴۸، از سوی دوست و برادر ایمانی و اصلاحگر خود، هلندی عظیم‌الشان ویلم ویسرتِ هوفت،[1] رهبر قدرتمند و حکیم روحانی نهضت وحدت کلیساها،[2] برای شرکت در **اولین نشست شورای جهانی کلیساها** در آمستردام دعوت شد. نتیجهٔ این نشست، تأسیس شورای جهانی کلیساها (با دبیر کلی ویسرت هوفت) بود. بارت پیش از این، به ندرت، در نهضت وحدت کلیساها شرکت می‌جست. اما در آمستردام، و بیش از همه در گفت‌وگوهایش با مایکل رمزی[3] که بعداً سراسقف کانتربری شد، و نیز در گفت‌وگو با گئورگس فلوروفسکی،[4] الاهی‌دان ارتدکس، دریافت که باید در الاهیات دانشگاهی نیز چیزی شبیه «کلیسای جامع» در کنار «اصول عقاید قطعی» و «امور نمادین» وجود داشته

---

1. Willem Visser't Hooft
2. Ecumenical movement
3. Michael Ramsey
4. Michael Ramsey

باشد؛ این امر موجب می‌شود تا الاهی‌دانان شایسته در کلیساهای مختلف، برای نزدیک‌تر شدن به وحدت و یکپارچگی، نوعی «اختلاف در عین توافق» و «توافق در عین اختلاف» را تجربه نمایند.

اما رُم، یعنی پاپ، و نیز کلیسای ارتدکس روسی، از شرکت در این همایش جهانی امتناع کرده بودند. در این میان واکنش بارت چه بود؟ واکنش او، واکنشی نمونه و مثال‌زدنی بود. وی با روحیه‌ای حاکی از آزادی پروتستانی و خونگرمی و جدیت سوئیسی، در سخنرانی مهم خود، دست‌اندرکاران را به دنبال کردن برنامه و تداوم آن توصیه کرد. باید اصل عبارات او را شنید تا به چگونگی موضع‌گیری، سخن گفتن و احتجاج او پی برد: «امیدوارم (به خاطر خداوند ما، عیسی مسیح، که بر خلاف این آیین‌های شکرگزاریِ متفرق، واحد است) این آزادی و استقلال نشانهٔ آن باشد که خشم و اندوه حاصل از پاسخ‌های منفی‌ای که از سوی کلیساهای رُم یا مسکو دریافت کرده‌ایم، کمترین تأثیر را در بحث و گفت‌وگوهای اولین نشست ما داشته باشد! چرا حقیقتاً نباید در این پاسخ‌های منفی دست توانای خداوند را بر سر خود احساس کنیم! شاید خداوند به ما نشان می‌دهد که می‌خواهد ما را از هرگونه تفاخر و خودستایی بپیراید؛ گویی اینجا می‌توانیم برجی را بنا کنیم که اوجش به آسمان برسد. شاید خداوند آگاهمان می‌کند که چراغ نظرمان تا کنون چه بی‌سو بوده که نتوانسته است این سپهرهای دیگر، و در عین حال مسیحی، را بر ما هویدا سازد. از این رو، شاید خداوند دارد ما را از گفت‌وگو با رفیقانی بازمی‌دارد که در اینجا با آنها نمی‌توانستیم حتی اجتماع کوچکی را تشکیل دهیم؛ زیرا آنها ــ گرچه به دلایل مختلف ــ نخواستند در جنبش همهٔ کلیساها برای عیسی مسیح شرکت کنند؛ جنبشی که بدون آن، مسیحیانِ با خُلق و خو و تبار متفاوت نمی‌توانند با یکدیگر سخن بگویند، چه رسد به اینکه متحد شوند. و شاید هم خداوند به موجب این واقعیت که رم و مسکو مخصوصاً متحد شده‌اند که کاری به کار ما نداشته باشند، ما را در جایگاهی

بسیار خوب قرار می‌دهد. به اعتقاد من، باید اینک خدای را بدین خاطر، یعنی به خاطر خشنودی‌اش از موانع آشکاری که برای طرح‌های ما ایجاد می‌کند، ستایش کرده و سپاس بگزاریم».(۱)

سطحی‌نگری است اگر کارل بارت را کاتولیک‌ستیزی جنجالی و غوغاسالار بدانیم. در آن زمان ــ که با اوج دورهٔ پاپی پیوس دوازدهم، آخرین پاپ پیش ـ شورایی، مصادف بود ــ جدال آرای رایج کاتولیکی با بارت بوضوح ضدکاتولیک فروکش کرده بود. چیزی که موجب فروکش کردن آن جدال‌های ضد بارت شد عصبانیت کاتولیک‌ها ناشی از افشاگری و پرده‌دری‌های موجود در نمایشنامهٔ هوخهوت[1] با نام نماینده[2] (۱۹۶۲) بودکه به تظاهرات خیابانی دربازل، درمقابل تئاتر شهر، انجامید.

۲. منتقد آیین کاتولیک رومی

اما انتقاد بارت از آیین کاتولیک رومی، با عمق الاهیاتی بیشتری به گذشته‌ای دور بر می‌گردد. برای بارت، پنج سال مهم از دومین دورهٔ استادی او (پس از گوتینگن) در مونستر، «که مأمن پاپ‌گرایان[3] و آناباپتیست‌ها[4] بود» بسیار مهم بود:

ـ در آنجا اعتقادات جزمی کاتولیکی در شخصیت فرانتس دیکامپ،[5] نوتوماسی[6] که بارت بعدها بارها مطالبی از او نقل می‌کرد، نمود داشت؛

ـ در آنجا آنسلم اهل کانتربری و توماس آکوئیناس را مورد مطالعه و پژوهش عمیق قرار داد؛

ـ در آنجا الاهی‌دانی کاتولیک را برای شرکت در یک سمینار، و نیز برای بحث و گفت‌وگوهای شخصی دعوت کرد (این دعوت را کاری ابتکاری

---

1. Hochhuth
2. *The Representative*
3. Papist
4. Anabaptist
5. Franz Diekamp
6. Neo-Thomist

می‌دانند). این فرد الاهی‌دانی یسوعی بود به نام **اریش پشووارا**[1] که به طریق بسیار هوشمندانه و ماهرانه‌ای در راستای آرای آگوستین، توماس آکوئیناس، و شلر[2] درباره «خدا در ما و خدا فوق ما»، به طرح نوعی **شباهت وجودی**[3] میان خدا و انسان پرداخته بود.

با این حال، پشووارا صرفاً در این نکته با کارل بارت هم‌عقیده بود که گرچه الاهیات و کلیسای کاتولیک، در مقایسه با «نوپروتستانتیسم» شلایرماخر، بخش بیشتری از گوهر مسیحیت را حفظ کرده بودند، اما هر دو از **خطای اساسی** یکسانی رنج می‌بردند: آنها به گونه‌ای وحی الاهی را تصاحب کرده و چنان بر فیض تکیه کرده بودند که دیگر نه خدا می‌توانست خدا باشد و نه انسان می‌توانست انسان باشد ــ این موضوع، به نظر او، دغدغه اصلی «الاهیات دیالکتیکی»[4] بود. تا اینجا، همان‌طور که از عنوان سخنرانی الاهیاتی و بحث‌انگیز بارت در سال ۱۹۲۸ پیداست، «کاتولیک رومی، مسئله‌ای برای کلیسای پروتستان» بود؛[(۲)] زیرا آیین کاتولیک، مسائلی را منعکس می‌ساخت که در آیین پروتستان، قابل تشخیص بود. بنابراین بارت در رویارویی جدی با این امر، از نوعی پروتستانتیسم دفاع کرد که باید بر دغدغه‌ها و مسائل انجیلی خود متمرکز باشد؛ و این بدان معناست که جهانْ جهان است، و انسانْ انسان، و بلکه خدا خداست، و آشتی تنها در عیسی مسیح میسر است!

اما الاهیات کاتولیک کم‌کم توجه خود را به کارل بارت معطوف داشت. پیش‌تر در دهه‌های ۱۹۲۰ و ۱۹۳۰، ابتدا کارل آدام[5] اهل توبینگن، سپس اریک پیترسون اهل بن، و سپس، بعد از اریش پشووارا، بیش از همه گوتلیپ

---

1. Erich Przywara
2. Scheler
3. *analogia entis*
4. dialectical theology
5. Karl Adam

زونگن[1] با بارت متقدم (رساله به رومیان و نوشته‌های بعدی) درافتادند. حدود سال ۱۹۴۰، آنگاه که در نتیجهٔ جنگ جهانی دوم، بانگ آرا و نظریات آلمانی به خاموشی گراییده بود، صدای الاهی‌دانان فرانسوی‌زبان کاتولیک به گوش می‌رسید: یسوعیانی مانند لویی مالوِز[۲] و آنری بویار،[۳] و دومینیکنی مثل یرومه هامر[۴] (و نیز یوهانس گروت[5] هلندی) از این قبیل بودند. اما غالب آنها در آثار خود توجه اندکی به بارتِ صاحب اثر ماندگار اصول اعتقادات قطعی کلیسا،(۳) (تألیف شده در سال ۱۹۴۰) کردند: بارت پس از تمهیدات[۶] (مجلدات I. 1-2) در سال ۱۹۳۲ و ۱۹۳۸، آموزهٔ خداوند[۷] (II/1-2) را در سال‌های ۱۹۴۰-۱۹۴۲، و آموزهٔ آفرینش[۸] (III/1-4) را در سال‌های ۱۹۴۵-۱۹۵۱ نوشت. کتاب‌های آموزهٔ آشتی[۹] (IV/1-4) و آموزهٔ نجات[۱۰] یا فرجام‌شناسی[۱۱] همچنان ناتمام ماندند. بحث مکاتبه‌ای که بعد از آمستردام با ژان دانیلو،[۱۲] یسوعی فرانسوی، داشت، در نهایت، هیچ نتیجه‌ای در بر نداشت (فرد مذکور یکی از نمایندگان اصلی «الاهیات نو»[۱۳] در فرانسه بود که به الحاد و بدعتگزاری مظنون بود، اما بعدها باکلیسا همسان و سازگار گردید و کاردینال شد). بارت جسورانه با اشاره به امتناع رم از آمدن به آمستردام، خطاب به‌دانیلو گفت که «انتظارات آنقدرگزاف است‌که نمی‌توانیم برآورده سازیم؛ می‌خواهید هم بی هیچ قید و شرطی، دعوی برتری و تقدّم شما را به جدّ بپذیریم و در همان حال، مشتاقانه حضورتان را انتظار بکشیم!».(۴)

---

1. Gottlieb Sohngen
2. Louis malevez
3. Henri Bouillard
4. Jerome Hamer
5. Louis malevez
6. *Prolegomena*
7. *Doctrine of God*
8. *Doctrine of Creation*
9. *Doctrine of Reconciliation*
10. Doctrine of Redemption
11. eschatology
12. Jean Danielou
13. nouvelle theologie

۳. مساعی کاتولیک‌ها برای تفاهم

الاهی‌دان دیگر، هانس اورس فن بالتازار[1] اهل لوسرن بود. وی به طور هم‌زمان شاگرد پشووارا[2] و آنری دُلوباک[3] بود که همچون بارت از سال ۱۹۴۰ در بازل زندگی می‌کرد. بالتازار کتابی نوشت که برای الاهیات کاتولیک، توفیقی در درک همدلانهٔ الاهیات بارت محسوب می‌شد.(۵) او فرقهٔ یسوعی را ترک گفته بود؛ زیرا خود را موظف می‌دانست که به همراه دوست روحانی خود، آدریئن فن اشپایر،[4] یک «فرقهٔ معمولی و غیر روحانی»[5] را تأسیس کند. بالتازار با توجه به آثار برجستهٔ بارت سعی کرد تا یک «دورهٔ دیالکتیک» را در بارتِ متقدم (رومیان، ۱۹۱۹، و ویراست دوم، ۱۹۲۲) و سپس نوعی «حرکت به سمت تمثیل» (طرح کلی اصول اعتقادات قطعی مسیحی، ۱۹۲۷) را نشان دهد، که البته بارت همین «حرکت به سمت تمثیل» را نهایتاً تا شکل کامل تمثیل بسط و تفصیل داد (اصول اعتقادات قطعی کلیسا، جلد دوم).

بالتازار به معماری و نیروی فکری و زبانی الاهیات بارت ــ که آن را تنها می‌توان با شلایرماخر، که ملهم از او نیز هست، قابل مقایسه دانست ــ توجه داد: در این الاهیات، آفرینش و میثاق، بر پایهٔ نوعی مسیح‌شناسی بنیادین به هم گره خورده‌اند، و این الاهیات به درک نوینی از انسان به مثابه رفیق[6] خداوند، و آموزهٔ نوینی در باب گناه و آشتی، نایل آمد. اما چیزی که بیش از هر چیز دیگر بالتازار را مجذوب و شیفتهٔ خود کرد، تفسیر تازهٔ بارت از تقدیر و سرنوشت[7] بود. در این تفسیر با توجه به همه رستگارانگاری مسیحی،[8] که غالباً یادآور اوریگن است، ثنویت آگوستینی ـ کالونیستی (که بر اساس آن، در

---

1. Hans urs von balthasar
2. Przywara
3. Henri de Lubac
4. Adrienne von Speyr
5. lay order
6. partner
7. predestination
8. predestination

تقدیر پاره‌ای از آدمیانْ سعادت و بهشت، و در تقدیر پاره‌ای دیگر شقاوت و جهنم است) «نفی می‌شود»: مسیح، که کانون و مدار است، با این نگاه که همه یکی هستند، واسطهٔ نجات و رستگاری می‌شود. دراینجا نوعی مسیح‌مداری[1] وجود داشت که می‌بایست تعریف جدیدی از رابطهٔ بین ایمان و معرفت، طبیعت و فیض، و داوری و رستگاری را نیز فراهم سازد ــ از این جهت، تفاوتی بین پروتستان‌ها وکاتولیک‌ها نیست. اما مقصود ازاین‌سخن چیست؟

در مقدمهٔ جلد نخست اصول اعتقادات قطعی کلیسا (۱۹۳۲)، بدون هیچ اشاره‌ای به پشووار، عبارت مشهور و معروفی وجود دارد: «من مشابهت وجودی را ابداع دجّال[2] می‌دانم و معتقدم به همین سبب، غیرممکن است که بتوان یک کاتولیک رومی شد؛ و همهٔ دلایل خلاف این را دلایلی کوته‌بینانه و پیش‌پاافتاده می‌دانم»[(۶)]. اگر دو جناح یا جبههٔ مورد هجوم این مناقشهٔ ضد مشابهت وجودی را بشناسیم، می‌توانیم مفهوم آن مشابهت راکه خدا و انسان را در یک سطح قرار می‌دهد و لذا در حکم دجّال است، فهم و درک کنیم.

در خصوص جناح راست، اعتراض بارت اساساً متوجه آیین کاتولیک رومی است که به تبع فلسفهٔ مدرسی[3] و شورای واتیکان اول، خداوند و انسان را در یک سطح قرار می‌دهد و لذا نوعی تعامل را میان انسان و خدا، طبیعت و فیض، عقل و ایمان، و فلسفه و الاهیات به اثبات می‌رساند. به نظر بارت، زیانبار بودن این «واو عطف کاتولیکیِ بی‌معنا» بیش از هر چیز، ناشی از اصول ایمانی مریم‌شناسی کاتولیکی («عیسی و مریم») و نیز ناشی از تلقی کاتولیکی از کتاب مقدس و سنت، و از مسیح و پاپ معصوم است. بارت می‌گوید که «در آموزه مریم و پرستش او، آن بدعت آشکار و بی‌پردهٔ کلیسای کاتولیک رم کافی است تا همهٔ بدعت‌های دیگر را تبیین کند»؛[(۷)] و البته انتقاد او از «خطای کلیسای کاتولیک رم»[(۸)] که نهایتاً «حتی خود را با وحی الاهی یکی

---

1. Christocentricity
2. Antichrist
3. scholasticism

می‌داند»، نمی‌توانسته است شدیدتر از این باشد.(۹) اما مسئله تماماً به آن رویکرد زیانباری برمی‌گردد که به نظر او آیین کاتولیک، خدا و انسان را، به دلیل مفهومی که از هستی دارد (هر دو «هستند»)، **در سطح واحدی قرار می‌دهد.** بارت می‌گفت که وی مجبور بوده به خاطر یک خدای به کلی دیگر، یعنی به خاطر خدا از آن رو که **خدا**، است علیه این نگرش اعتراض کند.

بارت در همان حال و با همان شدت، در جناح چپ، با **نوپروتستانتیسم لیبرال**[1] در جنگ بود، نوپروتستانتیسمی که به تبع شلایرماخر، همهٔ همّت و توجه خود را به جای خدا و انکشاف او به انسان پارسا و متدین معطوف می‌داشت. به نظر بارت، از سرِ تصادف نبود که کاتولیک رومی و نوپروتستانتیسم لیبرال، بر مبنای یک «الاهیات طبیعی» که آنها را تا بدین حد همپایه می‌ساخت، در نوعی همگونی بی چون و چرا با **نظام‌های سیاسی حاکمِ** زمان خود، به **نتیجه‌ای مشترک** نایل آمدند: ابتدا با امپراتوری قیصر و سیاست جنگ‌طلبانهٔ آن، و سپس با ناسیونال ـ سوسیالیسم [حزب نازی]. آیا به سبب همین برابر دانستن خدا و انسان نبود که «مسیحیان آلمانی» پروتستان، ناسیونال ـ سوسیالیسم را چونان گونه‌ای نوین از وحی، و آدولف هیتلر را یک لوتر جدید، حتی یک مسیح جدید ــ پیوند دادنِ مسیحیت و آلمانی بودن ــ دانسته بودند؟ آیا به خاطر این مشابهت وجودی بین خدا و انسان نبود که حتی نمایندگان برجستهٔ الاهیات دوطبقه[2] نومدرسی کاتولیک (کارل آدام[3] و میشائل شماوس)[4] پی به لزوم تصدیق ناسیونال ـ سوسیالیسم بردند، و به‌خاطر آنکه حزب در سطح طبیعی، چیزی را طلب می‌کرد که مسیحیت کاتولیک در سطح فوق‌طبیعی در پی ایجاد آن بود: نظم، وحدت، انضباط و اصول رهبری؟ خیر، بارت در اینجا توانست خطر سیاسی الاهیات طبیعی «مسیحی» را که چهرهٔ واقعی خود را در سال ۱۹۳۲ نشان داد، دریابد. از آنجا که این الاهیات از حیث سیاسی مخاطره‌آمیز بود، می‌بایست در مقابل آن،

---

1. liberal Neoprotestantism
2. two-storey
3. Karl Adam
4. Michael Schmaus

مقاومت صورت می‌گرفت. شورای بارمن «کلیسای معترف»[1] ــ که ماهیتاً ملهم از بارت بود ــ بارزترین نمونهٔ این مقاومت است.

اما طنز تاریخ این است که مهم‌ترین نتیجهٔ الاهیاتی کتاب فُن بالتازار آن بود که نظر بارت در مورد تجزیه‌ی ناهنجار[2] مشابهت وجود یا مشابهت ایمان، که وی با چنان قوّتی بر آن تأکید می‌کرد، تعبیری نادرست از مسئله تلقی شد. صرف‌نظر از آنچه در دینداری عامیانهٔ کاتولیک معمول بود، هم الاهیات کاتولیک و هم کلیسای کاتولیک حقیقتاً نخواستند تفاوت میان خدا و نوع بشر را از میان بردارند، و بر آن نبودند تا وحی، یعنی فیض الاهی را در قبضه و تصاحب خود گیرند. بارت، همان‌طور که فُن بالتازار از حیث الاهیاتی و با ایجاد تمایزات دشواری در مفهوم طبیعت درک کرد، سرانجام این مطلب را تصدیق کرد. در ایام جوانی، در سال ۱۹۵۵، آنگاه که پس از هفت سال از رم برگشتم، و ــ مانند بسیاری از الاهی‌دانان کاتولیک که متأثر از این مسائل بودند ــ در اولین گفت‌وگوی خود با بارت، در خصوص این بحث و جدل سخن گفتیم، ایشان را فردی با شور و حرارت قدسی و با طبع جذاب یافتم: «در الاهیات، آدمی هیچ‌گاه نمی‌داند که: آیا او دارندهٔ من است یا من دارندهٔ او؟». وی در مورد مسئلهٔ پرمناقشهٔ **مشابهت وجودی**، که صرف اعتقاد به آن نشانهٔ کاتولیک بودن نیست، فقط گفت: «من اینک آن را به بوتهٔ فراموشی سپرده‌ام!» و در واقع، بارت پس از آن، دیگر هیچ‌گاه از این بیان استفاده نکرد. اما این امر مانع از آن نشده است که الاهی‌دانان متعصب پروتستان و کاتولیک، که بنا به دلایل و ایقانات کاملاً شخصی می‌خواهند انشقاق بین کلیساها را در روح‌القدس، عیسی مسیح و حتی خدای پدر ــ و نه پاپ، کلیسا و آیین‌های مقدس[3] ــ ببینند، مشابهت وجودی را وجه تمایز کلیساها بدانند.

من بی هیچ تکلّفی تصدیق می‌کنم که کاری که در مورد بارت انجام داده‌ام، بدون کتاب بالتازار که دربارهٔ بارت نوشته شده، انجامش ناممکن بوده است.

1. Confessing Church
2. diastasis
3. sacraments

از بالتازار آموختم که می‌توان کاتولیک‌ها و پروتستان‌ها را در همان موضعی که همواره بر هویت مشخص خود تأکید دارند، آشتی داد؛ و بیش از همه، از او آموختم که کارل بارت، دقیقاً بدان سبب که پایدارترین پیشرفت الاهیات پروتستان‌را تحقق بخشید، تا حدود بسیار زیادی، به‌الاهیات کاتولیک نزدیک شد: طریقه و مکتب انجیلی پروتستان کاملاً بر مسیح به منزلهٔ کانون و مدار تأکید می‌کند، و درست از همین راه است که به طریقی عام و جهان‌شمول به هدف، یعنی امکان یک **الاهیات کلیسای جهانی**[1] نوین نایل می‌آید.

۴. تفاهم کلیسای جهانی

با توجه به تصویری که از **لوتر** داریم، می‌دانیم که از زمان نهضت اصلاح دینی و شورای ترنت، آموزهٔ **آمرزیدگیِ گناهکار** را هم **رکن ایمان**[2] ــ که پایایی و سقوط کلیسا به آن است ــ تلقی کرده‌اند و هم مانعی اساسی در راه تفاهم کاتولیک‌ها و پروتستان‌ها. اگر در این باب امکان نوعی هم‌گرایی، و در واقع، نوعی اجماع وجود داشت، توفیق عظیمی بود برای از میان برداشتن تفرقهٔ موجود در کلیسا.

کتاب من، آمرزیدگی،[3](۱۰) دقیقاً می‌خواهد همین را نشان دهد: با فهم درست آموزهٔ آمرزیدگی، **می‌توان** به طور کلی توافق و هم‌نوایی بنیادینی بین تعالیم کارل بارت و تعالیم کلیسای کاتولیک یافت، و به‌همین‌سبب، دیگر هیچ دلیلی برای تفرقه و انشقاق میان پروتستان‌ها و کاتولیک‌ها وجود ندارد. او با زیرکی محتاطانه‌ای در نامهٔ خود، و در هم‌نوایی با کتاب من، نوشت که: «اگر آنچه ازکتاب مقدس، الاهیات کاتولیک رومی، چه جدید و چه قدیم، و افزون برآن، از «کتاب راهنمای دنتسینگر»[4] و درواقع از متون شورای ترنت استنباط می‌کنید، واقعاً و حقیقتاً تعالیم کلیسای شما است و تأیید می‌شود که تعالیم

1. ecumenical theology
2. article of faith
3. Justification
4. Denzinger

کلیسای شما است (احیاناً از طریق اجماع بر سر کتاب شما)، پس من که دوبار به کلیسای سانتاماریا مادجوره[1] در ترنت رفته‌ام تا با حال و هوای کلّی آنجا همدلی کرده باشم، احتمالاً باید برای بارسوم به‌تعجیل به آنجا روم و با ندامت زبان به اعتراف بگشایم که: «پدران، من گناه کرده‌ام».(۱۱) و چه پیش آمد؟

کتاب من، آن طور که بعضی امیدوار بوده و بعضی واهمه داشته‌اند، از سوی مُمَیِّزان و سانسورچی‌های رومی در «فهرست» کتب ممنوعه قرار نگرفت. در سال ۱۹۵۸، پاپ جدیدی انتخاب و تحول جدیدی آغاز گردید. بالاخره در سال ۱۹۷۱، در جزیرهٔ مدیترانه‌ای مالتا، امکان ایجاد یک کمیسیون مطالعاتی در خصوص فدراسیون جهانی لوتری و کلیسای کاتولیک رومی برای تمهید مقدمات دقیق جهت ساخته و پرداخته کردن یک سند مشترک محقق گردید. این سند مالتا بیانگر اجماع و اشتراک نظر است: «امروزه وفاق و اجماع گسترده‌ای در باب تفسیر آمرزیدگی وجود دارد. الاهی‌دانان کاتولیک نیز در خصوص مسئلهٔ آمرزیدگی تأکید دارند که هیچ اوضاع و احوال انسانی در لطف الاهیِ نجات و رستگاری مؤمنان دخیل نیست. الاهی‌دانان لوتری تأکید می‌کنند که واقعهٔ آمرزیدگی به آمرزش فردی گناهان محدود نمی‌شود، و نیز آمرزیدگی را نوعی اعلام درستکاری فرد گناهکار، که امری کاملاً عارضی و خارجی است، نمی‌دانند. پیام آمرزیدگی، به منزلهٔ مبنایی برای اختیار و آزادی مسیحی در مقابل قید و بندهای فقهیِ حصولِ رستگاری، باید همواره به مثابه تبیین مهمی از حقیقت پیامِ بشارت از نو بیان شود».(۱۲) همین جا بود که کلیسای رم، پیام آمرزیدگی‌را تأیید کرد. اما کارل‌بارت دیگر فرصت مهاجرت به‌ترنت را نداشت؛ زیرا سه سال بود که دیگر درقید حیات نبود.

البته پیام آمرزیدگی «به منزلهٔ مبنایی برای اختیار و آزادی مسیحی در مقابل قید و بندهای فقهیِ حصولِ رستگاری»، پیامدهای قاطع و بنیادینی دارد: پیامدهایی نه‌تنها برای افراد، بلکه برای کلیسا که صرفاً به معنای

1. Santa Maria Maggiore

اجتماعی از مؤمنانی است که همواره نیازمند تجدید حیات از رهگذر فیض، بخشایشگری و رهایی‌بخشی الاهی هستند: **کلیسا همواره نیازمند اصلاح است!**[1]

بارت زمانی که عنوان **«اصول اعتقادات قطعی کلیسا»** را جای‌گزین عنوان اولیهٔ **«اصول اعتقادات قطعی مسیحی»** کرد، در صدد نوعی اظهارنظر برنامه‌ریزی‌شده علیه فردگرایی لیبرالی و فردگرایی **کرگگور** بود. او نه‌تنها به هر گونه استفادهٔ سهل‌انگارانه از واژهٔ «مسیحی» حمله می‌کرد، بلکه بیش از همه ــ«به رغم مصایبی که با روند کلی پیشرفت او همراه بود» ــدر پی ایضاح این نکته بود که اعتقادات قطعی نمی‌تواند یک علم کاملاً «آزاد و فارغ‌بال» باشد، بلکه باید «علمی محدود و مقیّد به حوزهٔ کلیسا باشد، که فقط در این حوزه است که امکان و معنا می‌یابد».(۱۳) از این رو، پیش‌تر در **مقدمه** (در باب اعلان کلیسا، در باب کلیسای سمعی و تعلیمی) و سپس در آموزهٔ خدا و برگزیدگی (برگزیده شدن بنی‌اسرائیل و کلیسا)، و بالاتر از همه در مجلّدات سه‌گانهٔ آموزهٔ آشتی، فصول طولانی‌ای به امر کلیساشناسی اختصاص یافته است. همهٔ آنچه در اینجا درباره تجمع، بناکردن ومأموریت کلیسا ازرهگذر قدرت روح خدایی‌که برانگیزانندهٔ ایمان است، گفته می‌شود، عشق و امید را در دل‌ها زنده می‌کند؛ همهٔ آنچه در اینجا دربارهٔ ecclesia una sancta, catholica et apsotolica گفته می‌شود، قوی‌ترین تحول پروتستانتیسم، و نزدیک‌ترین رهیافت به کاتولیک است: کلیساشناسی جامع و، از این رو، حقیقتاً جهانی، متمرکز بر انجیل.

تفاهم عمومی، در هر دو سوی، تنها زمانی دچار مشکل شد که بحث و گفت‌وگوها به **ساختار سازمانی و رویهٔ عملی کلیسا**، یعنی معنا و مدلول آیین‌های مقدس و بالاتر از همه، تلقی و فهمِ الاهیاتی از سلسله‌مراتبِ اداری کلیسا، وظایف کشیشی کشیشان و اسقفان و (البته بیش از همه) مقام پاپ کشانده شد.(۱۴) امکانات و مقدورات فراگیرد فوق‌العادهٔ مقام پاپ، کارل بارت را

---

1. ecclesia semper reformanda

شیفته و مجذوب خود کرده بود، اما شکل و عمل عینی و ملموس این مقام، او را دلسرد و نومید کرد: او مکرر می‌گفت که «نمی‌توانم صدای شبان نیکو[1] را از این مقام پطرس بشنوم». در آن زمان، آن مقام از آنِ پیوس دوازدهم بود.

۵. شورای دوم واتیکان

دورهٔ پاپیِ ژان بیست و سوم، که گرچه فقط پنج سال دوام داشت اما دوران‌ساز بود، و بیش از همه شورای دوم واتیکان و **تغییر پارادایمی** دوگانه‌ای که این شورا پدید آورد ـ یعنی تلفیق نهضت اصلاح دین و پارادایم‌های مدرن با کلیسا و الاهیات کاتولیک ـ اموری بودند که عمیقاً کارل بارت را متأثر ساختند. بارت، مرا به عنوان الاهی‌دان کاتولیکی که رومی بار آمده بود بر آن داشت تا در سال ۱۹۵۹ در خطابه‌ای در دانشگاه «او» ـ درست شش روز پیش از اعلامیهٔ کاملاً غیرمنتظرهٔ شورا ـ علناً در مورد امری سخن بگویم که اساساً پروتستانی و به اندازهٔ شعار **کلیسا همواره نیازمند اصلاح است**، از نظر کاتولیک‌ها مشکوک و تردیدآمیز بود.

بارت به برنامهٔ اصلاح شورایی من، که بعدها آن را در کتاب شورا و اتحاد دوباره[2](۱۵) به تفصیل بیان کردم، علاقهٔ جدی پیدا کرد؛ در واقع حتی عنوان آن کتاب را او پیش‌نهاد کرده بود. شورا سپس آنچه را که در ظاهر، بیانی پروتستانی راجع به لزوم اصلاح مداوم (**کلیسا همواره نیازمند اصلاح است**) بود، در اساسنامهٔ خود در باب کلیسا جای داد و عملاً آن را پیاده کرد: پیش بردن موضوعات و اموری که از یک طرف، موضوعات موردعلاقهٔ اصلاحگران، اعم از روحانی و عامی، محسوب می‌شوند (ارزیابی دوبارهٔ کتاب مقدس و موعظه گری، و تا حدی مطالبی از این سنخ را با عوام الناس در آیین‌های عبادی در میان گذاشتن) و از طرف دیگر، اموری که به مدرنیته تعلق دارند (آزادی ایمان، وجدان و دین، تساهل و تفاهم عمومی، رویکرد جدید

1. good shepherd

2. *The Council and Reunion*

به یهودیان، ادیان جهانی و دنیای غیر دینی به‌طور کلی). کارل بارت از جنبش حیات‌بخش تازه‌ای که در آن روزگار در کلیسای کاتولیک پدید آمده بود ــ جنبشی که به نظر می‌رسید در مقابل تحجر و تصلب پردامنهٔ پروتستانتیسم قرار داشت ــ دچار حیرت و وجد شده بود. او هم از جنبهٔ انسانیِ پاپ شورا و هم از جنبهٔ انجیلی آن عمیقاً متأثر بود، و لذا بی درنگ در مورد ژان بیست و سوم گفت: «اینک می‌توانم صدای شبان نیکو را بشنوم».

با این همه، او هیچ‌گاه فردی کاتولیک نشد. به هر تقدیر، او در اندیشهٔ گراییدن به کلیسای دیگری نبود؛ دغدغهٔ او همواره گراییدن همهٔ کلیساها به عیسی مسیح بود. اما به هر حال، این وضعیت جدید برای او جالب بود و همین نیز او را بر آن داشت تا در سال ۱۹۶۶ سفری به رم داشته باشد. او این سفر را سفری برای زیارت آرامگاه رسولان نامید ــ بیماری مانع از آن شد تا دعوت مرا برای شرکت درشورا بپذیرد. بارت دررم ــ پس از گفت‌وگوهایش با مقامات و مراجع متعدد رم ــ دریافت‌که نظرِ عموماً مثبت او نسبت به‌مذهب کاتولیک شورایی، مقبول افتاده است: «کلیسا والاهیات به‌قدری دچار تغییر و تحول شده‌اند که من هیچ‌گاه تصورش را نمی‌کردم».(۱۶) اما جانشین رونکالی،[1] یعنی پل ششم، به نظر او مردی شایستهٔ تکریم، درواقع دوست‌داشتنی، اما البته درخور تأسف می‌آمد؛ او تقریباً با لحنی آزاردهنده به بارت گفت که تا چه حد به عهده گرفتن و استفاده از کلیدهای پطرس، که خداوند آنها را به او سپرده، مشکل بوده است. این مسئله قبل از بخشنامهٔ سرنوشت‌ساز پل ششم علیه کنترل «مصنوعی» زاد و ولد اتفاق افتاد؛ اما مسائل بحث‌انگیز ناشی از آن شورا ــ پیامدهای ممانعت‌ها وکارشکنی‌های رایج دردستگاه پاپ و مصالحه‌های به‌عمل آمده درشورا ــ درواقع چهرهٔ خود را نمایان ساختند.

ما نمی‌دانیم که کارل بارت چه تصوری از دو پاپ بعدی داشت، دوپاپی که

---

1. Roncali

ـ همچون مظهری از سازش‌پذیری و سازش‌ناپذیری ـ نام اسلاف خود، ژان و پل، آن دو انسان کاملاً متفاوت را ترکیب کردند. او چندماه پس از دیدارش از رم، نهایتاً کار روی اصول اعتقادات قطعی کلیسا را متوقف ساخت (وی خیلی پیش‌تر از مرگ خود، قوای خلّاقهٔ خود را از دست داده بود)؛ آنچه او می‌خواست شاهد چاپش باشد، درس‌گفتاری از بخش چهارم آموزهٔ آشتی، یعنی گفتاری در باب اخلاق، بود. تقدیر این بود که این اثر آخرین اثر مهم چاپ‌شدهٔ او باشد. آن اثر سیزده‌جلدی بزرگ به صورت یک سمفونی ناتمام باقی ماند، نظیر جامع الاهیات توماس آکوئیناس، که آن طور که شنیده‌ایم، آکوئیناس کار روی آن اثر عظیم[1] را چند ماه قبل از مرگش، به نحو مرموزی متوقف ساخت. کارل بارت در آخرین مسودّهٔ ناتمام سخنرانی‌اش نوشت که باید همواره در کلیسا به ایمان پدران گوش فراداد: «خداوند، خدای مردگان نیست، بلکه خدای زنده‌هاست»؛ «بنی‌آدم همه در او می‌زیند، از رسولان گرفته تا پدران روزگاران گذشته و گذشته‌های دور». اینها آخرین عباراتی است که بارتِ هشتاد و دو ساله نوشت. صبح روز بعد، دهم دسامبر ۱۹۶۸، همسرش دید که او با آرامش تمام به خواب ابدی فرو رفته است.

او در آخرین سال‌های حیات خود غالباً احساس می‌کرد که «پیر و فرتوت» شده است؛ از این رو، به من گفت: «اکنون دوست دارم دوباره به قدر شما جوان شوم. در این صورت، باز به همان سنگرها بازخواهم گشت». کارل بارت و حضور دوباره در سنگرها؟ سنگرهای دهۀ ۱۹۷۰ و دهۀ ۱۹۸۰؟ من غالباً از خود پرسیده‌ام که او [اگر می‌ماند] در این دو دهۀ اخیر، کجا و چگونه موضع می‌گرفت. وی اگرچه در نقش یک فرد بارتی عمل نمی‌کرد، اما حقیقتاً یک کارل بارت از نو جوان‌شده و سرحال می‌بود. حال که دربارۀ تغییر موضع بارت از رویارویی با الاهیات کاتولیک به تلاش برای کنار آمدن با آن، و بالاخره به نوعی تفاهم عمومی با آن، سخن گفته‌ام، مایلم کمی در این مسئله

---

1. magnum opus

تأمل کنم. از این رو، نگاه خود را از گذشته به حال معطوف می‌دارم؛ البته نه از سر نظرورزی‌ها و «حدس‌های»[1] فرضی و دلخواهانه، بلکه با دقت در ماهیت و گوهر الاهیات بارت و درک عمیق‌تر آن.

۶. چرا باید پارادایم مدرنیته را نقد کرد؟

نخستین مسئله‌ای که ذهن هر الاهی‌دانی را به خود مشغول می‌دارد این است که: کارل بارت را چگونه و در کجای تاریخ الاهیات باید جای داد؟ آیا او فردی فوق‌العاده «نو ارتدکس» است؟ (و در کل، کسی آثار او را نمی‌خواند؟) تقریباً در سراسر آمریکا و نیز غالباً در مکتب بولتمان در طیف نوارتدکس‌ها قرار داده می‌شود ــ و از او قطع امید می‌شود؟ یا آیا او مبدعِ بی‌نظیرِ الاهیاتِ قرن است؟ در آلمان، او بسی فراتر از مکتب بارت، مورد تمجید قرار می‌گیرد ــ و البته برایش مانع‌تراشی می‌کنند.

نظر کاتولیکی و فراگیر من، هم علیه دشمنان بارت که او را فردی ناشایست می‌دانند و هم علیه پیروانش که از وی تمجید می‌کنند، این است: کارل بارت **آغازگر** چیزی است که من امروزه آن را **پارادایم «مدرن» الاهیات** می‌نامم. مقصودم از این نکته دو چیز است:

ــ مایلم برای کسانی که بارت را تحقیر می‌کنند، روشن نمایم که کارل بارت واقعاً یک آغازگر، و در واقع، **آغازگر اصلیِ** پارادایم «پست‌مدرن» الاهیات است؛ پارادایمی که در آن زمان، آغاز شده بود.

ــ اما برای ستایندگان متعصب بارت روشن نمایم که کارل بارت آغازگر چنین پارادایمی است، **نه کامل‌کنندهٔ** آن.

به راحتی می‌توان سه امر را از مکتوبات و دورهٔ حیات بارت، یا به قول ابرهارت بوش،[2] «از نامه‌ها و متون زندگی‌نامهٔ خودنوشت او»(۱۷) استنباط کرد.

---

1. What ifs

2. Eberhard Busch

اول اینکه بارت پیرو پر و پا قرص الاهیات مدرن بود: او در اصل به دنیای طبقهٔ متوسط تعلق داشت (از شعر و موسیقی در محافل تفریحی و دانشجویی گرفته تا نظامیگری)، و در همان مراحل اولیه، ایدئالیسم شیللر [۱] و «بیانیه» تانهویزر [۲] ریشارد واگنر [۳] او را به شور و شعف آورد. خیلی زود برای این دانشجوی الاهیات، که در نخستین نیم‌سال تحصیلی خود با روش تاریخی - انتقادی آشنا شده بود، کانت و شلایرماخر چهره‌های برجستهٔ اندیشه محسوب شدند. بدین ترتیب، او شاگرد اساتید بزرگ لیبرال گردید: ابتدا هارناک (در برلین) و سپس، و مهم‌تر از او، ویلهم هرمان [۴] (در ماربورک)، که توانستند کانت و شلایرماخر را با نوعی مسیح‌مداری برجسته و متمایز تلفیق نمایند. از آنجاکه بارت دستیار مارتین رید، [۵] سردبیر نشریهٔ لیبرالی دنیای مسیحی [۶] بود، با محصولات فکری برجسته‌ترین لیبرال‌ها، از بوسه [۷] و گونکل [۸] گرفته تا ترولچ [۹] و ورنل، [۱۰] سر و کار داشت.

اما بارت بعداً به منتقدِ سرسختِ پارادایم مدرن روشنگری تبدیل شد؛ پارادایمی که پس از یک دورهٔ راست‌کیشی شدید لوتری و کالونی در قرن هفدهم گسترش یافت، در قرن هیجدهم تثبیت گردید، نهایتاً در قرن نوزدهم با شلایرماخر شکل کلاسیک خود را نمایان ساخت، و با الاهیات لیبرال که در پی شلایرماخر آمد جایگاهی برجسته پیدا نمود؛ پارادایمی که جهت‌گیری آن تماماً به نوع بشر معطوف بود. تجربهٔ ده سال بارت به عنوان کشیش در سافنویل، جامعهٔ کشاورزی و رو به صنعتی شدن سوئیس، به همراه مشکلات اجتماعی آن روزگار، باعث گردید که او مدت‌ها پیش از جنگ جهانی اول، در مورد خوش‌بینی بورژوایی نسبت به پیشرفت و تمایلات همگون‌خواهانهٔ

---

1. Schiller
2. Tannhauser
3. Richard Wagner
4. Wilhelm Herrmann
5. Martin Rade
6. *Christliche Welt*
7. Bousset
8. Gunkel
9. Troeltsch
10. Wernle

فرهنگ پروتستانتیسم دچار شک و تردید شود؛ و در واقع، آن تجربهٔ ده‌ساله، او را به فردی سوسیالیست و متعهد به آرمان کارگران تبدیل کرد. او شاهد بود که زمانی که بحران موعظه بیداد می‌کرد ــ نیمکت‌های خالی و عدم‌تأثیر آموزش‌های آیین تأیید ــ کل دانش انتقادی مدرنی که در باب کتاب مقدس وجود داشت به او هیچ کمکی نمی‌کرد. او برای موعظه، آموزش و مراقبت‌های کشیشی، نیازمند مبنای الاهیاتیِ کاملاً متفاوتی بود که تعلق خاطر آن، اولاً و بالذات، خداوند باشد نه آدمیان. او به رغم همهٔ احترامی که برای لیبرالیسم مدرن قائل بود، احساس کرد که نسبیت‌گرایی تاریخی، توأم با فردگرایی دینی، مسیحیت را به نحو فزاینده‌ای، از درون تهی کرده است.

از نظر بارت، وقوع **جنگ جهانی اول** در سال ۱۹۱۴ نشان‌دهندهٔ بحرانی بنیادی برای پارادیم مدرن بود.

ــ از یک طرف، تمایل مدرنِ الاهیات لیبرال به همگونی و یکسان‌سازی، چهرهٔ خود را کاملاً آشکار ساخته بود؛ و آن هنگامی بود که نود و سه نفر از متفکران آلمانی، از جمله تقریباً تمامی اساتید بارت در حوزهٔ الاهیات، و از آن میان، از همه مهم‌تر، هارناک و هرمان، در یک بیانیهٔ عمومی، با خط‌مشی جنگی ویلهلم دوم و حمله به بلژیکِ بی‌طرف، هماهنگ شدند.

ــ اما از طرف دیگر، سوسیالیسم اروپایی نیز در مبارزه با ایدئولوژیِ جنگ، ناکام شده بود و تقریباً در همه جا از جنگ حمایت می‌کرد.

بدین‌ترتیب، الاهیاتِ شخصیِ کارل‌بارت نهایتاً به‌یک «الاهیات بحران» تبدیل شد. این الاهیات، در سال ۱۹۱۸، پس‌زمینه‌ای بسیار تأثرانگیز و دراماتیک داشت که از آن جمله می‌توان به زوال نهایی امپراتوری آلمان، کنترل کلیساها توسط شهریاران محلی، حضور ایالات متحده در اروپا، انقلاب روسیه و ناآرامی اجتماعی در آلمان اشاره کرد. آیا این امر را می‌توان فروپاشی یک دوره ــ یعنی مدرنیته با اعتقادش به عقل، علم و پیشرفت ــ و برآمدن دوره‌ای نوین، یعنی پست‌مدرن، دانست؟[۱۸]

۷. آغازگر پارادایم پست‌مدرن الاهیات

در واقع، بارت آغازگر اصلی **پارادایم پست‌مدرن الاهیات** شد. بارت در آن بحران پیچیده‌ای که همه چیز را تهدید می‌کرد، تا حد زیادی، فهمید که به هیچ وجه مسیحیت را نمی‌توان به پدیده‌ای تاریخی و زمانمند، که باید مورد تحقیق و کاوش انتقادی قرار گیرد، و نیز به تجربه‌ای درونی (از نوع امروزی) و تا حد زیادی از نوع اخلاقی، فرو کاست. پس از جنگ، به رغم زوال دوران‌ساز جامعه وفرهنگ بورژوازی، نهادهای هنجارگذار، سنّت‌ها ومراجع اقتدار آن، کارل بارت بیش از هر کس دیگری، نیروی انتقادی ایمان را بسیج کرد و ــ در ارتباط با رساله به رومیان(۱۹) ــ به همراه دوستانی نظیر امیل برونر، **ادوارد تورنایزن**،[1] **فریدریش گوگارتن**[2] و رودلف بولتمان، به شکل برنامه‌ریزی‌شده‌ای در 'between the times' (نام نشریهٔ جدیدی که آنها تأسیس کردند) خواستار آن شدند که برای یک **«الاهیات کلمه»**[3] (که غالباً «الاهیات دیالکتیکی» خوانده می‌شد) اقدامی صورت گیرد.

این بدان معناست که هیچ راه بازگشتی به دوران قبل از شلایرماخر، جز پیش رفتن و فراتر رفتن از شلایرماخر، وجود نداشت:

ــ گذشتن از انسان‌مداری مدرن، و روی آوردن به خدامداری نوین؛

ــ گذشتن از تفسیری تاریخی ـ روانشناختی از شخص «متدین» و الاهیات برحسب تاریخ ونوع بشر، وروی‌آوردن به کلمهٔ تصدیق‌شدهٔ خود خداوند درکتاب‌مقدس، یعنی روی‌آوردن به‌وحی، ملکوت وفعل‌خداوند؛

ــ طرد سخن‌گفتن دینی درباب مفهوم خدا، وتوجه به اعلان کلمهٔ خدا؛

ــ چشم پوشیدن از دین و احساسات دینی، و توجه به ایمان مسیحی؛

ــ گذشتن از نیازهای دینیِ ناظر به انسان (انسان ـ خدایِ مدرن)، و روی آوردن به خداوند که امری «به کلی دیگر» است و تنها در عیسی مسیح متجلی

---

1. Eduard Thurneysen
2. Friedrich Gogarten
3. theology of the word

می‌شود (خدا ـ انسانی که نص کتاب مقدس، گواه آن است).

الاهیات کارل بارت در تحولات عام سیاسی، اقتصادی، فرهنگی و معنویِ پس از فاجعهٔ جنگ جهانی اول ــ به همراه خود بارت، به عنوان مدلی از «زیست الاهیاتی» ــ قدرتمندانه تغییر پارادایمی را از لیبرال مدرن به چیزی که با نظر به گذشته می‌توان آن را پارادایم پست‌مدرن نامید، ایجاد کرد؛ هرچند در آن زمان تنها می‌شد طرح مبهم و کمرنگ آن را تشخیص داد. تا اینجا می‌توان بارت را ــ و نه ریچل، هارناک، هرمان یا ترولچ را ــ «پدر کلیسای قرن بیستم» نامید.

کارل بارت در مواجهه با بحران پارادایم مدرن، خواستار و مشوّق **رویکرد الاهیاتیِ اساساً نوینی** شد. الاهیات او ــ با نقدِ الاهیاتیِ ایدئولوژی ــ زودتر از دیگران به نیروهای استبدادی و مخرّب عقلانیت مدرن پی برد، ادّعای مطلق بودنِ عقل روشنگری را به امری نسبی تبدیل کرد و جنبهٔ فریبندگیِ خودِ عقلِ روشنگری را برملا ساخت. خلاصه اینکه الاهیات او زودتر از دیگران به درک «دیالکتیک روشنگری» نایل آمد و برای یک روشنگریِ فراتر از آن روشنگری تلاش نمود.

بارت با نوعی مسیح‌شناسی جدید، بر رستگاری در مسیح تأکید کرد و بدین طریق با فروکاستن مسیحیت به امور عموماً انسانی و تاریخی مقابله کرد. او در مقابله با یکسان‌سازی و همگونی با گرایش‌های اجتماعی و بورژوازی در فرهنگ پروتستانتیسم، بر محرک‌ها و انگیزه‌های سیاسی و اجتماعی انجیل تأکید کرد. جای شگفتی است که بارت در آن زمان، به‌طور صریح و قاطع، علیه همهٔ اشکال ناسیونالیسم و امپریالیسم، یعنی میراث فاسد مدرنیته، که نظام‌های توتالیتر در کشور ما [آلمان] آنها را به نهایت ابتذال و پوچی رساندند، سخن گفت. و باز جای شگفتی است که او در آن زمان، قدرتمندانه خود را به‌سیاست صلح جهانی وعدالت اجتماعی، ونیز به نگرش انتقادیِ پیامبرگونهٔ کلیسا علیه همهٔ نظام‌های سیاسی، ملزم و متعهد دانست.

درگیری الاهیاتی و اساساً نوین بارت، قدرت سیاسی خود را در سال ۱۹۳۴ در شورای بارمن، علیه حزب شبه‌دینی نازی، آشکار ساخت: در اعتقادِ صریح و روشن به عیسی مسیح، به عنوان «کلمهٔ واحد خداوند» که در جنب آن کلیسا نمی‌تواند «هیچ‌گونه رویداد، قدرت، انگاره و حقیقتی را به مثابه وحی الاهی به رسمیت بشناسد».[۲۰] بارت برخلاف الاهی‌دانان دیگر که تمامیت‌خواهیِ حزب فاشیست نازی را کورکورانه پیشرفته‌ترین جنبهٔ اجتناب‌ناپذیر عصر مدرن می‌دانستند، آن را میراث هولناک «مدرنیته»ای می‌دانست که ضرورتاً باید از آن برگذشت: «پایان مدرنیته»، همان‌طور که رومانو گاردینی[۱] پس از جنگ جهانی دوم، آن را بدین نام خواند.

از این رو، اگر برچسب نوارتدکس را به بارت بچسبانیم، او را (و نه به هیچ‌وجه، بارت جوان‌را) درک نکرده‌ایم. برعکس، به‌نظرم می‌آید که حتی امروزه نیز در الاهیات باید مقاصد بزرگ کارل بارت را دستاویز قرار دهیم:

ـ متون کتاب مقدس صرفاً مدارکی برای تحقیقات فلسفی ـ تاریخی نیستند، بلکه متونی هستند که امکان مواجهه با آن امرِ «به کلی دیگر» را فراهم می‌سازند؛ شواهدِ تماماً انسانی کتاب مقدس باکلمهٔ خداوند، که مردان و زنان می‌توانند بدان اذعان کرده، آن را بشناسند و اعتراف نمایند، مربوط‌اند.

ـ از این رو، مردان و زنان را به چیزی بیش از درون‌نگری و تفسیر فارغ‌دلانه فرامی‌خوانند: از آنها استغفار، گِرَوِش و ایمان مطالبه می‌شود؛ ایمانی که همواره نوعی خطر کردن است. اینجا سخن از رستگاری و شقاوت انسان در میان است.

ـ وظیفهٔ کلیساست که به نحوی قاطع و مصالحه‌ناپذیر، این کلمهٔ خدا را که مردان و زنان می‌توانند بر آن اعتماد و اطمینان ورزند، با عبارات انسانی شرح و بیان کند.

هم موعظه‌گری کلیسا و هم اصول اعتقادات قطعی کلیسا باید تماماً بر

---

1. Romano Guardini

محور عیسی مسیح تمرکز یابند؛ آن عیسای مسیحی که در نظر مؤمنان، در حقیقت، مجلای گفتار و کردار یک «انسان نیکو»ی اسوه نیست، بلکه مجلای گفتار و کردار خود خداوند است؛ عیسی مسیح، معیار تعیین‌کنندهٔ هرگونه سخن گفتن در باب خدا و آدمیان است.

این بسیار خوب و دل‌انگیز است؛ اما البته باید سؤالی را در برابر این الاهیات مطرح ساخت. **چگونه** باید این آمال و مقاصد الاهیات بزرگ را در روزگار جدید تحقق بخشید؟ آیا اصول اعتقادات قطعی کلیسا، که بارت به‌عنوان یک الاهی‌دان نمی‌خواهد صرفاً از آن تعریف و تمجید شود، بلکه می‌خواهد مورد مطالعه و ملاحظهٔ بیشتر قرار گیرد، واقعاً همان الاهیاتی است که در پارادایم پست‌مدرن مطالبه و درخواست می‌شود؟ به نظر می‌رسد اینجا باید به نکتهٔ واضح متقابلی اشاره کرد ــ و به همین خاطر، باید یک بار دیگر به گذشته و به آغاز الاهیات بارت، یعنی اوایل دههٔ ۱۹۲۰، برگشت.

۸. [آغازگر و] نه کامل‌کنندهٔ پارادایم پست‌مدرن

کشیشِ سافنویل که هنوز دکترا نداشت و به مقام استادیِ الاهیات اصلاح‌شده در گوتینگن منصوب شده بود (خوش‌بختانه دانشگاه مونستر به او دکترای افتخاری اعطا کرد) برای فراهم آوردن مفروضات[1] اصلی سخنرانی‌های خود، به میراث نهضت اصلاح دینی، یعنی به تعالیم کالون و هایدلبرگ، بازگشت؛ اما این کافی نبود. آیا باید این را تصادف یا تقدیر بدانیم که این استاد تازه‌کار، پس از گذشت دو سال نخستین، در سال ۱۹۲۴، هنگامی که داشت سخنرانی‌های خود را در باب اصول اعتقادات قطعی آماده می‌کرد، ناگهان یک کتاب «منسوخ» و «غبارگرفته» که می‌باید سرنوشت او را رقم زند، به‌خاطرش خطور کرد: اصول اعتقادات قطعی کلیسای اصلاح‌شدهٔ انجیلی، تألیف هاینریش

---

1. presupposition

هپ[1] (از سال ۱۸۶۱)، (۲۱) که پاسخ همهٔ مسائل اصول اعتقادی بین آسمان و زمین و جهنم را در اختیار او می‌نهاد. پاسخ‌های چه کسی؟ پاسخ‌هایی از آنِ راست‌کیشی اصلاح‌شدهٔ متقدم.

بنابراین در نخستین سخنرانی‌های بارت در باب اصول اعتقادات قطعی، تغییر موضعی[2] وجود داشت که نه تنها متعصبانه و ناسنجیده نبود، قابل توجه هم بود؛ زیرا این تغییر موضع به سمت اصول اعتقادی موردمناقشه در دنیای مدرن بود؛ اصول اعتقادی‌ای نظیر تثلیث، تولد از باکره، نزول به جهنم، و عروج: تغییر موضعی نه‌تنها به سمت راست‌کیشی پروتستانی متقدم، بلکه به سمت حکمت مدرسی قرون وسطا و [تعالیم] آبای[3] کلیسای اولیه. اما در مورد دیگر بزرگان «الاهیات دیالکتیکی» چه می‌توان گفت؟ هیچ‌کدام از آنها با اقدام و حرکت بارت همراه نشدند، بلکه همگی ناظر آن بودند و به نشانهٔ نفی، سر تکان می‌دادند. به هر حال، این حرکت، فی‌نفسه، بازگشتی به سنّت کلیسای اولیه، قرون وسطا و نهضت اصلاح دینی نبود، که چنین کاری بس مشکل بود (زیرا در این باب، امور فراوانی برای درس گرفتن و عبرت آموختن وجود داشت)، بلکه صرفاً طریقه و شیوه‌ای بود که بارت بدان گونه عمل کرد ــ نادیده گرفتن و غالباً بی‌اعتبار دانستن دستاوردهای مهم تفسیر، تاریخ و الاهیات مدرن.

البته نتیجهٔ آن رویکرد این نبود که بارت یک کالونی راست‌کیش، اعترافگر لوتری، یا حتی مدرسی قرون وسطایی گردد. رهیافت الاهیاتی خود او و معرفت‌شناسی الاهیاتی خاص او، که وی آن را پس از اثر ناتمام طرح کلی اصول اعتقادات قطعی مسیحی بنیادی‌تر ساخت، معرفت‌شناسی و رهیافتی بدیع و اصلی بود. در اینجا، اثر مهم او کتابی بود دربارهٔ آنسلم اهل کانتربری، با

---

1. Heinrich Heppe
2. shift
3. patristics

عنوان: آنسلم: ایمان در جست‌وجوی فهم است.[1](۲۲) مراد آنسلم از «ایمان می‌آورم تا بفهمم»[2] چیست؟ از نظر کارل بارت، هیچ پرسش و چون و چرایی دربارهٔ «ایمان می‌آورم تا بفهمم» وجود ندارد. «ایمان» بر هر چیزی مقدم است. به نظر بارت، یک فرد مسیحی باید از همان ابتدا جهشی به اصل مطلب[3] داشته باشد. به قول شلایرماخر، ایمان موضوعی نیست که از ابتدا باید آن را بفهمیم (یعنی فهم مفروضات تاریخی، فلسفی، انسان‌شناختی و روان‌شناختی) و سپس ایمان بیاوریم؛ قضیه برعکس است: ابتدا ایمان می‌آوریم تا سپس با درک عمیق «امکانات و مقدوراتِ» ایمان، بفهمیم.

بارت، ایمان را معرفت و تصدیق کلمهٔ مسیح تعریف می‌کند، اما بعداً ــ و اینجاست که مشکل رخ می‌نماید ــ این تعریف خیلی زود با اصول عقاید کلیسا یعنی با اقرار و اعتراف ایمانی که به نحو تاریخی و با گذشت زمان به وجود آمده است، یکی می‌شود. رهیافت بارت در آن زمان و با توجه به تعالیم آنسلم چنان بود. مبنای آن رهیافت این بود که درست است که خدا موجود است، وجودی است در سه شخص، و خدا انسان شد، اما در این باب می‌توان تأمل بیشتری کرد که این مطلب تا چه حد درست است. بنابراین اصول اعتقادات قطعی کلیسا که پس از طرح کلی اصول اعتقادات قطعی مسیحی، و با تأکید عمدی بر آن عنوان منتشر شد، تأملاتی است در باب اصول عقایدی که پیشاپیش، بیان و تصدیق شده‌اند. در این صورت، جای تعجب نیست که در «مقدمهٔ» اصول اعتقادات قطعی (مقدمه، نه به معنای آنچه باید از قبل گفته شود، بلکه آنچه باید در ابتدا گفته شود) دویست صفحه دربارهٔ آموزهٔ تثلیث وجود دارد، که نه از عهد عتیق، بلکه از آموزهٔ کلیسایی قرن چهارم نشئت گرفته است. این آموزه مبتنی بر نوعی دیالکتیک مفهومیِ پیشرفته و درخشان نیست، بلکه صرفاً در آن دیالکتیکِ مفهومی فهمیده می‌شود، یعنی آن تنها در

---

1. *Anselm: Fides Quaerens Intellectum*
2. *credo ut intelligam*
3. subject - matter

ایمان پذیرفته و مقبول می‌شود. این است که نظر اساسی کارل بارت در باب وحی تماماً تثلیثی است: «کلمهٔ خدا خود خداست در وحی و انکشاف او؛ زیرا خداوند خود را به صورت عیسی مسیح منکشف می‌کند و این امر مطابق کتاب مقدس بر این تلقی از مفهوم وحی دلالت می‌کند که خود خداوند در وحدت، و در عین حال تمایزی که هیچ عیبی و نقصی برای او نیست، همان منکشف‌کننده،[1] انکشاف[2] و منکشف‌شونده»،[3] (۲۳) یا بنا بر قاعده‌ای انجیلی، پدر، پسر و روح‌القدس است.

می‌توان این رویه را به بهترین وجه، با یک مقایسه روشن ساخت: الاهیاتِ کلمهٔ بارت، که الاهیاتی رادیکال و ذاتاً متلوّن و بی‌ثبات است، از حیث ساختاری ــ به رغم تفاوت‌های آشکار در محتوا ــ یادآور فلسفهٔ روح هگل است (بارت همواره «علاقهٔ خاصی» به او داشته است): این الاهیات نیز با گردش دَورانی به دور خود و حرکت پیش‌روندهٔ دیالکتیکیِ سه‌مرحله‌ای، کل حقیقت را مفروض می‌گیرد، خواستار جهش مشابهی به اصل مطلب است، و بالاخره بدیل مشابهی ارائه می‌کند:

ــ **هگل** می‌گوید: آدمی **یا** خود را از امور تجربی و انتزاعی برمی‌کشد و به تفکر نظری و کاملاً مشخص می‌رسد؛ در این صورت است که در تأمل نظری، حقیقت روح خودبه‌خود هویدا می‌گردد؛ **یا** خود را به این سطح تفکر نظری برنمی‌کشد که در این صورت، حقیقتاً فیلسوف نیست.

بارت می‌گوید: آدمی **یا** خود را فارغ از همهٔ مشکلاتِ تاریخی، فلسفی، انسان‌شناختی و روان‌شناختی، تابع کلمهٔ خدا، آن‌طور که در کتاب مقدس تصدیق، و به‌وسیلهٔ کلیسا اعلام شده است، قرار می‌دهد که دراین صورت، و واقعاً در این صورت، است که حقیقت وحی در تأمل نظری آشکار خواهد شد؛ **یا** مؤمن نیست و در این صورت، واقعاً مسیحی نیست!

---

1. Revealer
2. Revelation
3. Revealedness

کارل بارت، از آن پس، در اصول اعتقادات قطعی کلیسا ـ با نهایت دقت و تمرکز مسیح‌شناختی و در عین حال، به طور انحصارگرایانه ـ می‌گوید که از نظر مسیحیان، عیسی مسیح همان کلمهٔ متجسّد خداست، **واحد** است، **تنها** نور زندگی است که به موازات و در جنب آن، **هیچ** نور دیگری وجود ندارد و نمی‌تواند وجود داشته باشد، و نیز [غیر از او] هیچ کلمهٔ دیگر خداوند، یعنی هیچ وحی دیگری، در میان نیست.

۹. چالش همیشگی «الاهیات طبیعی»

بسیاری از الاهی‌دانانی که از بارت تعلیم گرفته‌اند (نظیر هگلی‌های دست‌راستی زمان او) در اینجا خود را با هیچ مشکلی مواجه نمی‌بینند؛ آدمی در مدار و گردش است و به نحو پیشین، به سطح متعالی اصول اعتقادی موردنیاز می‌اندیشد. من خود، ضمن اینکه شخصاً می‌توانم بر «فراز» این الاهیات حرکت کنم، نمی‌توانم معاصرین خود را در «دامنه» فراموش کنم؛ نمی‌توانم این واقعیت را پنهان کنم که در اینجا با مشکلاتی مواجه هستم و نیز فراموش کنم که در پرتو سنّت بزرگ کاتولیک (که اینجا نیز از سنّت نهضت اصلاح دینی عقب افتاد) آن مشکلات را از ابتدا داشته‌ام. نه، الاهیات بارت آن‌قدر جدی و مهم است که نمی‌توان از مواجهه با محتوا و مفاد آن شانه خالی کرد.

ما نمی‌توانیم خود را به تفسیری کاملاً درونی از بارت محدود کنیم؛ گرچه ممکن است چنین امری برای زنده نگاه داشتن الاهیات بارت برای نسل امروزِ الاهی‌دانان ارزشمند باشد.[۲۴] باگذشت هفتاد و پنج سال پرثمر پس از تفسیر رساله رومیانِ بارت، و باگذشت شصت سال از جلد نخست اصول اعتقادات قطعی کلیسا، باز نمی‌توانیم به تصحیح و اصلاح درونیِ نوعی تصویر قراردادی و مرسوم از بارت اکتفا کنیم؛ هرچند از جهات دیگر ممکن است تا حد زیادی با او هم‌عقیده باشیم. به نظر می‌رسد که نقد بارت باید بیشتر شامل نقد الاهیات بارت باشد.

از این رو باید پرسید:

ــ اگر، آن طور که بارتِ جوان در مراحل اولیهٔ تفکرش می‌اندیشید، **آفرینش الاهی** دیگر به عنوان حلقهٔ اتصال و واسطهٔ فیض الاهی، که از بالا نازل می‌شود، مطرح نیست، و اگر آفرینش الاهی را در اندیشهٔ بارتِ متأخر باید حقیقتاً فعل خیر خداوند دانست، به طوری که درخور نوشتن چهار جلد از اصول اعتقادات **قطعی** کلیسا باشد، و اگر همهٔ اینها درست است، پس چرا نباید از فعل آفرینش، **معرفتی** حقیقی **نسبت به خداوند** استنباط کرد ــ اصولاً نه‌تنها برای مسیحیان، بلکه برای هر مرد و زنی؟

ــ اگر، بنا بر **گوهر الاهیات**، خداوند بی‌تردید سرآغاز همه چیز است و بنابراین [بر هر چیزی] تقدم دارد، پس چرا باید **برای الاهیات، از حیث روش‌شناختی، ناروا** باشد که با مسائل و حوایج انسان امروزی آغاز کند و سپس بنا بر این تلقی که نظام هستی و نظام معرفت یکسان نیستند، آن مسائل و حوایج را بر خدا عرضه کند؟ آیا اصولاً بارت در این مسئله حق را به شلایرماخر نداده است؟

ــ اگر از نظر مسیحیان، **پیام کتاب مقدس** تنها معیار هر گفت‌وگویی در باب خداوند است، چرا باید هر سخنی در باب خداوند مبتنی بر کتاب مقدس باشد؟

ــ و بالاخره، اگر **گزاره‌ها و سخنانِ سلبی کتاب مقدس** در باب خطا، ظلمت، دروغ‌گویی و گناهِ جهان غیرمسیحی را باید به طور جدی، نوعی دعوتِ به گرویدن[1] تلقی کرد، چرا باید در مورد این واقعیت سکوت کرده، آن را مکتوم یا محو نمود که خدای کتاب مقدس ــ بنا به شهادت عهد جدید ــ خدای همهٔ مردم، و لذا به همهٔ مردم نزدیک است، به طوری که حتی غیرمسیحیان (به گواه رساله به رومیان و حتی بیش از آن به گواه اعمال رسولان) می‌توانند خدای حقیقی را بشناسند؟

---

1. conversion

کارل بارت، پس از آن که مدت‌ها با مسائلی از این قبیل دست و پنجه نرم کرده بود، مرا به جلد سوم **آموزهٔ آشتی**، یعنی آنجاکه از عیسی، یعنی نور جهان، بحث می‌کند، ارجاع داد. در واقع، بعداً کمتر به این واقعیت توجه شد که تأکیدات الاهیاتی جدیدی در آخرین جلد کامل‌شدهٔ اصول اعتقادات قطعی کلیسا (۱۹۵۹) وجود دارد.[۲۵] البته درست است که کارل بارتِ پیر در اینجا به نظرِ شدیداً انحصارگرایانه و تکراری خود، که نخستین نظر او نیز می‌باشد، باز می‌گردد: عیسی میسح، «تنها نور واحد زندگی» است. اما بعدها (البته با احتیاط جزمی بسیار، و بدون **هیچگونه بحث مجددی**، آن گونه که در آگوستین شاهد هستیم) می‌پذیرد که نهایتاً در کنار این نور واحد عیسی مسیح، «انوار دیگری» نیز وجود دارد؛ کلمه‌های راستین دیگری نیز در کنار و به موازات کلمهٔ واحد وجود دارد. البته برخلاف همهٔ شواهد و قراین تجربی، بارت جزم‌اندیشانه بر این باور است که انوار دیگر تنها بازتاب‌های نور واحد عیسی مسیح هستند (آیا بودا صرفاً بازتابی است که در پرتو نور عیسی مسیح می‌درخشد؟). با این حال، آشکار است که در الاهیات متأخر بارت، نوعی ارزیابی مجدد از شناخت خداوند، با توجه به جهان آفرینش و الاهیات طبیعی و نیز ارزیابی دوبارهٔ فلسفه و تجارب انسانی به طور کلی، صورت می‌گیرد، یعنی در واقع به نحو غیرمستقیم و ناآشکار، ارزیابی دوباره‌ای از قانون طبیعی، دین طبیعی و در واقع، ادیان جهانی، که وی همهٔ آنها ــ از جمله ادیان مبتنی بر فیض و ایمانی جون بهکتی هندی[۱] و آمیدا بودیسم ژاپنی،[۲] [۲۶] ــ را قبلاً به عنوان اشکالی از کفر، یعنی اشکالی از بت‌پرستی و درستکاریِ مبتنی بر عمل، ناروا می‌دانست،[۲۷] در حال شکل‌گیری است. در این ارزیابی همچنین بر پرسش‌هایی که کارل بارتِ پیر درخصوص شلایرماخر مطرح می‌کرد، و هنوز در جای خود معتبرند، تأکید می‌شود.[۲۸]

این همه بدین معناست که اصول اعتقادات قطعی کلیسا، که پس از تغییر یافتن

1. Indian Bhakti
2. Japanese Amida Buddhism

پارادایم از مدرنیته به پست‌مدرن، در دورهٔ دوم به پیشامدرن رسید (معطوف داشتن نقّادی پست‌مدرن به راست‌کیشیِ پروتستانی، حکمت مدرسی و تعالیم آبای کلیسا) و خود به خود منجر به نوعی راست‌کیشیِ جدید شد، و نیز این عمارت جزمی که با چنان مقیاس وسیعی و با استحکام و دقت فراوان ساخته و بنا گردید، نهایتاً دست‌کم از حیث نظری،[1] ویران شده بود (گرچه بیشتر طرفداران بارت به این امر توجه نکردند)! «پوزیتیویسم وحی» بارت که دیتریش بونهاوفر[2] در نامه‌هایی که از زندان نازی‌ها می‌فرستاد، از آن انتقاد می‌کرد، اساساً مبنای خود را از دست داده بود.

از جهتی می‌توان گفت که روشن است که کارل بارت، که قبلاً در آغاز دههٔ ۱۹۲۰، پس از تجدیدنظر کامل در رساله به رومیان، و باز در آغاز دههٔ ۱۹۳۰، پس از کنار نهادن و سپس تجدیدنظر کامل در جلد نخست اصول اعتقادات قطعی، گفته بود که در صدد بیان همان مطالبی بوده که قبلاً گفته، اما اینک چون یک بار آن مطالب را بیان کرده است، دیگر گفتنش لازم نیست ــ من مطمئنم که این بارت اگر بتواند در دههٔ ۱۹۸۰ و ۱۹۹۰ در سن جوانی در همان اوضاع و احوال قرار گیرد، دوباره همان مطالب را خواهد گفت. وی خود بعداً گفت: «چه چاره‌ای دارم جز اینکه از آغاز شروع کنم و همان مطالب را، اما به شیوه‌ای بسیار متفاوت، بگویم؟»(۲۹). بنابراین عمل او شاید همان چیزی باشد که پل تیلیش نیز در آخرین سخنرانی قبل از مرگش به عنوان امری بسیار مطلوب بیان کرد: او می‌کوشد تا الاهیات مسیحی را در بستر و چارچوب ادیان جهانی و قلمرو جهانی، ساخته و پرداخته کند.(۳۰)

کارل بارت در اواخر حیات خود ــ با تأکید بیشتر بر بشریت خدا و نه الوهیت او ــ با دوست و هم‌مباحثهٔ قدیمی خود، امیل برونر، آشتی کرد. امیل برونر کسی بود که بارت فقط به این سبب که برونر فکر می‌کرد که باید از «نقطهٔ اتصال» در انسان برای فیض الاهی سخن گفت، با او قطع رابطه کرده

---

1. in principle
2. Dietrich Bonhoeffer

بود (بارت عنوان نه![۳۱] را برای کتاب خود علیه کتاب برونر، طبیعت و فیض[۳۲]، منتشر شده در ۱۹۳۴، برگزیده بود). پرسش زیر یقیناً پرسشی بیهوده و ناچیز نیست. آیا نمی‌توان گفت که امروزه همان کارل بارت، یعنی کارل بارتِ جوان‌شده، به خاطر آنکه تلاش‌های برنامه‌ریزی شدهٔ قبلی او برای تفاهم (مثلاً کتاب او: رودلف بولتمان: کوششی برای فهمیدن او)[۳۳] کاملاً ناکام مانده است، حتی با مخالف سرسخت خود، رودلف بولتمان، از سرِ سازش درآمده باشد؟ آیا ممکن است او با بولتمانی سازش کرده باشد که از یک طرف، نظرات و توجهات الاهیاتی او را (نظیر خدا به مثابه خدا، کلمهٔ خدا، پیام، و ایمان انسانی) تصدیق کرد؛ اما از سوی دیگر، حقیقتاً نمی‌خواست دغدغه‌ها و موضوعات موردعلاقهٔ الاهیات لیبرال را کنار نهد؛ بولتمانی که بر این اساس، می‌خواست بدون چون و چرا، به روش تاریخی ـ انتقادی در تفسیر و لزوم اسطوره‌زدایی و نیز تفسیری ازکتاب مقدس که بر مدار فاهمهٔ انسانی بگردد، پای‌بند باشد؟

۱۰. چالش همیشگی رودلف بولتمان

خیر، امروز دیگر مسئله گذر از بارت و روی آوردن به بولتمان، یا برعکس، جای‌گزینی بارت با بولتمان، مطرح نیست. چنین چیزی کاملاً اشتباه است: باید هر دوی این الاهی‌دانان بزرگ پروتستان را به جای خود بسیار جدی گرفت؛ هر کدام قوّت‌ها و ضعف‌های خود را دارند. کارل بارت از آن روز، شاید اوایل سال ۱۹۲۹ در گوتینگن، یعنی زمانی که بولتمان سخنرانی‌های مارتین هایدگر را که در ماربورک شنیده و یادداشت کرده بود برای او قرائت می‌کرد، به ضعف بولتمان پی برد. هایدگر در سخنان خود گفته بود که الاهیات باید جهت‌گیری و رویکردی اگزیستانسیالیستی در پیش بگیرد و در این راستا از انجیل مستند به عهد جدید سخن بگوید. بارت از دیدگاهی که می‌گوید کتاب مقدس را باید به شیوه‌ای «وجودی»، یعنی به حسب وجود انسانی، تعبیر کرد، انتقاد نمی‌کند؛ او به روشِ معمولِ خود، بدین طریق عمل

می‌کرد. وی از این امر انتقاد کرد که بولتمان، پیروِ بی‌چون و چرای هایدگرِ متقدم، نوعی تقلیل اگزیستانسیالیستی[1] را توصیه می‌کند و (انتقادی که شاگرد برجستهٔ بولتمان، ارنست کاسمان،[2] نیز مطرح ساخت)[۳۴]:

ـ اینکه او عالم کیهانی، طبیعت و محیط زیست را به نفع وجود انسانی در پرانتز قرار می‌دهد؛

ـ اینکه او تاریخ عالم واقع را به تاریخمندی[3] انسانی، و آینده واقعی و اصیل را به آینده‌مندی[4] انسانی، تقلیل می‌دهد؛

ـ اینکه او در الاهیات خود با عنوان بودن در جهان،[5] از جامعهٔ عینی و ملموس و بُعد سیاسی غفلت می‌کند.

اما بولتمان، برعکس، از همان ابتدای کار به ضعف‌های بارت پی برد و آنها را گوشزد کرد:

ـ اینکه بارت از مباحث هرمنوتیکی اجتناب می‌کرد، تا «حتی‌الامکان با تعصب»[6] به کار خود ادامه دهد؛

ـ اینکه بارت بعد از تغییر موضع به راست‌کیشیِ پروتستانی و به آنسلم در سال ۱۹۳۰، حتی از ایراد یک سخنرانی در باب موضوع داغ و جنجالی الاهیات طبیعی، که وعدهٔ ایراد آن را برای «اهالی قدیمی ماربورگ» داده بود، اجتناب کرد، و این موجبات ناراحتی و تنفر دوستش بولتمان را فراهم می‌کرد و بدین سان، به بحثی که خیلی وقت‌ها انتظار می‌رفت در مورد اختلاف موجود میان آنها ارائه شود، خاتمه داد؛

ـ اینکه بارت با قاطعیت فزاینده‌ای می‌گفت که او بدون نفی تفسیر تاریخی ـ انتقادی، و بدون احساس نگرانی جدی در مورد آن، توانسته «تفسیری الاهیاتی» را معمول دارد؛

ـ اینکه بارت تا حد زیادی، تاریخ انتقادی اصول اعتقادی را به نفع اصل

---

1. existentialist reduction
2. Ernst Käsemann
3. historicity
4. futuricity
5. being-in-the world
6. thetically

سنّت، که در واقع مسیحیان را برای همیشه بـه مـفهوم‌پردازی یـونانی‌مآبانهٔ رابطهٔ بین پدر، پسر و روح‌القدس پیوند می‌زند، کنار نهاد (هرچند هرگاه اراده می‌کرد می‌توانست اصلاحات مفهومی را در مورد آموزهٔ سنّتی تثلیث اعمال کند ـ مثلاً «نحوهٔ وجود» به جای «شخص»)؛

ـ بالاخره اینکه بارت، بر خلاف آمال و مقاصد خود، در **اصول اعتقادات قطعی** که با چنان تأکیدی اصول قطعی «کلیسا» محسوب می‌شد، باکمک سنّت کلیسایی، موجبات **بازسازی محافظه کارانهٔ عقاید قطعی پیشامدرن** را که بخش وسیعی از آن فاقد پشتوانهٔ تفسیری بود، فراهم کرده بود؛ این اقدام چون بـه «جهان‌بینی گذشته» بسته بود و نامرتبط با تجربه بود، نتوانست «پیام مسیحی را به گونه‌ای برای مردم امروزی قابل فهم سازد که آنها از مسائل مبتلابه خود، آگاهی یابند».(۳۵)

بنابراین امروزه نـویسندگان بـه درسـتی مـی‌تواننـد هـمچون ابـرهارت یونگل[1] در الاهیات بارت از «اهتمام و توجه افراطی به مبنا»، و مـثل **کـارل ـ یوزف کوشل**،[2](۳۶) از نوعی «هم‌بافتگیِ فوق‌العاده و جـزمی»، کـه مـقصود و هدف اصلی را به مخاطره می‌اندازد، سخن بگویند. در واقع، کارل بارت در آن زمان، در مواجهه با مباحث تحریک‌برانگیز تـفسیر و تـاریخِ مـدرنِ اصـول عقاید (همچون ارتش سوئیس در جـنگ جـهانی دوم کـه در استحکامات کـوه‌های آلپ پـناه گـرفت) در اسـتحکامات خـلل‌ناپذیر اصـول قـطعی راست‌کیشیِ قرون شانزدهم / هفدهم یا چهارم / پنجم پناه گرفت و با چـنان استراتژی دفاعی‌ای آماده بود تا به خاطر آزادی و استقلال خـداونـد از هـمهٔ تجارب بشری، در صورت لزوم بخش اعظم قلمرو و سرزمین حاصلخیز را تسلیم نماید. اما امروز اوضاع از چه قرار خواهد بود؟ من فکر مـی‌کنم اگـر بارت با معجزه‌ای جوان شود و بخواهد الاهیاتی را که در اوضـاع و احـوال پست‌مدرن آغاز شده است، بنا به اقتضائات پست‌مدرن تکمیل کند، اگر یک

---

1. Eberhard Jungel
2. Karl-Josef Kuschel

بار دیگر از ابتدا و از کانون بازیافته شروع نکند و با حفاظ‌های استراتژیک و هرمنوتیکی، باز از نو به پیش نراند کارل بارت نخواهد بود.

به عبارت دیگر ــ صرف‌نظر از این همه حماسه‌سرایی‌ها ــ او یک بار دیگر، بسیار بنیادی‌تر از گذشته، شروع می‌کند و دوباره، البته به نحو کاملاً متفاوت‌تری ،همان مطالب را خواهد گفت. در آن صورت، او از شواهد و قراین کتاب مقدس، که حاصل نقد تاریخی است ــ شروع می‌کند، نه‌تنها با توجه به اصول قطعی مربوط به برزخ و مریم و پاپ، که وی کاتولیک‌ها را به خاطر همین اصول قطعی مورد انتقاد شدید قرار داد، بلکه با توجه به گناه اولیه، جهنم و شیطان، و در واقع با لحاظ کردن مسیح‌شناسی و تثلیث، کار خود را شروع می‌کند. در یک کلام، او تلاش می‌کند تا در پرتو **تفسیری با مبنای تاریخی ـ انتقادی، جزمیاتی تاریخی ـ انتقادی و قابل‌اعتماد** را ساخته و پرداخته کند تا بدین طریق (بنا به خواست بولتمان، اما بدون محدودیت اگزیستانسیالیستی او) پیام اصیل مسیح را برای آیندگان که آن را دوباره پیامی رهایی‌بخش از سوی خداوند تلقی می‌کردند، به زبانی گویا برگرداند. او باز از خدا در نسبت با آدمیان، و حتی از آن «انسان‌شناسی» که بارتِ پیر در نظر داشت سخن خواهد گفت؛ بارتی که در جوانی، انسان‌شناسی را به مثابه راز الاهیات مدرن ــ که فوئرباخ از آن تمجید می‌کرد ــ تقبیح می‌کرد. و اینجا به نظر من «عیسای تاریخی»، که به نظر ارنست کسمان، بدون او «مسیحِ اعتقادات قطعی»، به اسطوره‌ای تبدیل می‌شود که می‌توان به دلخواه در آن دخل و تصرف کرد، [۳۷] باز اهمیت و ضرورت پیدا می‌کند ــ البته نقش او بسیار متفاوت‌تر از آن چیزی است که بارت و بولتمان معرفی می‌کنند. این ضرورت و اهمیت را، به عنوان مثال، می‌توان در باب رهایی حقیقی انسان در زندگی فردی، در جامعه و در کلیسا ملحوظ داشت.

نه، اینجا هیچ راه بازگشتی وجود ندارد: نه بازگشت به شلایرماخر یا لوتر، و نه بازگشت به توماس یا آگوستین یا اوریگن؛ بلکه این راه را باید با اوریگن،

آگوستین و توماس، با لوتر و شلایرماخر، با جسارت و قاطعیت و توجه و استقامت بارت ادامه داد.

۱۱. به سوی یک بازخوانی انتقادی و همدلانه علیه دیدگاه پست‌مدرن

بارت یک بار با حالتی انتقادی اظهار داشت که «ما از نسبیت خاصِ خودمان هیچ‌گونه آگاهی نداریم».[۳۸] وی دربارهٔ اثر خود گفت: «من اصول اعتقادات قطعی کلیسا را نه خاتمه، بلکه آغاز یک بحث جدید و مشترک می‌دانم»[۳۹]. البته امروزه این بحث تحت اوضاع و احوال الاهیاتی و اجتماعیِ دگرگون شده، باید شامل **بازخوانی انتقادی و همدلانه** از اصول اعتقادات قطعی کلیسا باشد. چنین بازخوانی‌ای در مقابل دیدگاه پست‌مدرن، با وجود نقّادی آن، باید مضامین اصلی و جامعیتِ اعلای این الاهیات را به نحوی سازنده در حال و هوای امروز مطرح کند و آن را دوباره در بستر و چارچوب ادیان و مناطق جهان مورد ملاحظه قرار دهد. در حقیقت، در این الاهیات ذخایر سرشاری وجود دارد، در آموزه‌هایش راجع به خدا، آفرینش و آشتی؛ الاهیاتی که بر آن است تا نه الاهیات نهضت اصلاح دین باشد و نه الاهیات لوتر، بلکه الاهیاتی جامع و جهانی، و هرقدر جامع‌تر و جهانی‌تر، به همان اندازه بالنده‌تر و مستدام‌تر! چه قدرت و عمق نظام‌مندی در دقت نظر و تیزبینی کاملاً مستقل و اصیل عناوین کلامی مهم آن هست؛ عناوین و مباحثی نظیر دیالکتیکِ اوصاف الاهی، رابطهٔ بین آفرینش و میثاق، زمان و ابدیت، اسرائیل و کلیسا، مسیح‌شناسی و انسان‌شناسی. این مباحث، در اوضاع و احوال و مناسبات عینی و ملموس و در نوعی اخلاق و ادبِ آزادی در پیشگاه خداوند، و در جامعه برای زیست در محدودیت‌ها، مورد ملاحظهٔ بیشتری قرار می‌گیرند. الاهیات آزادی‌بخش رادیکال قبل از هرگونه الاهیات ناظر به آزادی!

در عین حال، این الاهیات، با وجود پیچیدگی فوق‌العاده‌اش و با وجود آن همه مطالب فراوانی که کنترل‌ناپذیرند (تنها ۹۱۸۵ صفحه در ویرایش آلمانی

اصول اعتقادات قطعی کلیسا) هرگز اهمیت و محوریت خود را از دست نمی‌دهد. آنچه کارل بارت توانست دربارهٔ «عینیت کاملاً آزاد» ولفگانگ آمادئوس،[1] موسیقی‌دان محبوب خود، بنویسد، اینجا نیز به طریقی منحصربه‌فرد می‌توانست در مورد خودش بگوید. تصویری که وی از موتسارت، هم در اصول اعتقادات قطعی کلیسا[(۴۰)] و هم در اثر مهمش دربارهٔ موتسارت (۱۹۵۶) ارائه می‌کند،[(۴۱)] چیزی شبیه تصوری است که خود از الاهیات خود ترسیم می‌کند. او دوست داشت چیزی را که در این موسیقی شنیده بود، در الاهیات خود نیز طنین‌انداز نماید. او می‌گوید موسیقی موتسارت «به طریقی کاملاً نامعمول آزاد بود...»؛ فارغ از همهٔ زیر و بم‌های تند، آزاد از همهٔ وقفه‌ها و ارتعاشات نامنظم. خورشید همواره می‌درخشد؛ اما نه تاریک می‌شود و نه می‌سوزد و نه به اتمام می‌رسد. آسمان برفراز زمین گسترده است؛ اما اصلاً باری بر دوش آن نیست، آن را لِهْ یا نابود نمی‌کند. بنابراین زمین هست و همواره زمین باقی می‌ماند، بدون اینکه بخواهد با شورشی عظیم علیه آسمان ابراز وجود کند. می‌توان شاهد تاریکی، آشفتگی، مرگ و جهنم بود؛ اما آنها لحظه‌ای غالب نمی‌آیند. موتسارت آهنگ می‌سازد، همه چیز را برخاسته از کانونی رازآمیز می‌داند، و لذا حدود راست و چپ و بالا و پایین را می‌شناسد و رعایت می‌کند... هیچ روشنایی نیست که تاریکی را نشناسد، هیچ لذتی نیست که اندوه را نیز در برنداشته باشد؛ اما برعکس، هیچ وحشت، عصبانیت، و هیچ مصیبتی نیست که با فاصلهٔ کم یا زیاد، در چند قدمی خود، صلح و آرامش را در پی نداشته باشد. بنابراین هیچ خنده‌ای بدون گریه نیست؛ اما همچنین هیچ گریه‌ای نیز بدون خنده نیست».[(۴۲)]

در واقع، الاهیات بارت از همین کانون رازآمیز ناشی می‌شود که به نظر او همان خداست که اهتمام رحمانی خود را برای مردان و زنان، در عیسی مسیح نشان می‌دهد. چون آن کانون عبارت بود از همان خدای مشهودِ در عیسایِ

---

1. Wolfgang Amadeus Mozart

مصلوب و عروج‌کرده، این الاهیات نیز می‌تواند آن حدود را پاس دارد؛ می‌تواند خدا را خدا و انسان را انسان بداند. این الاهیات نیز تاریکی، شر، نفی و نیستی در عالم را می‌شناسد؛ ولی در همان حال، با این اطمینان و اعتماد عظیم نیز نوشته می‌شود که خدای نیک و مهربان، آخرین کلمه را برای خود نگاه خواهد داشت. در واقع، در الاهیات بارت، بیشتر، کامیابی‌ها و عبور از موانع در جهان دیده می‌شود، نه امور شیطانی و مصیبت‌بار. این الاهیات نیز، همچون موسیقی موتسارت، از افراط و تفریط می‌پرهیزد و «چگونگی مواجهۀ حکیمانه و تلفیق عناصر» را می‌داند، به طوری که هر نه‌ای، یک آری بزرگ را دربردارد. کسانی که به این موسیقی گوش می‌سپارند، و در واقع، کسانی که این الاهیات را مطالعه می‌کنند «ممکن است خود را موجوداتی ببینند که در معرض مرگ‌اند و با این حال هنوز زنده‌اند (مانند همۀ ما)، و احساس کنند که آنان را به آزادی فرا خوانده‌اند».[۴۳]

خاتمه

رهنمودهایی در خصوص الاهیات معاصر

پولس، اوریگن، آگوستین، توماس، لوتر، شلایرماخر، بارت: هر خواننده‌ای آموخته‌های متفاوتی از این متفکران بزرگ مسیحی، از قوت‌ها و ضعف‌هایشان، از بصیرت‌ها و قصورهایشان خواهد داشت. من خودم از مطالعهٔ شخصیت و آثار آنها بسیار آموخته‌ام. اما نه می‌خواهم و نه می‌توانم با فراهم آوردن چنین چکیده‌ای به مطالعه خود پایان دهم: هرگونه مقایسه جامعی بسیار سخت و پیچیده است. بنابراین برای همهٔ این هفت‌آوای بسیار متفاوت هیچ آهنگ پایانی وجود نخواهد داشت، بلکه صرفاً می‌توان به خاتمه‌ای کوتاه ــ با لحن آکادمیک: رهنمودهایی برای الاهیات معاصر ــ اکتفا کرد.

اگر کسی تمام عمر خود را به این متفکران بزرگ مسیحی (و نیز دیگران) اختصاص دهد؛ اگر کسی همواره سعی کرده که نکتهٔ جدیدی از همهٔ آنها بیاموزد و در عین حال هیچ یک از آنها را فروگذار نکرده باشد، در این صورت این پرسش مطرح می‌شود: کدام الاهیات امروزه مطلوب است، و باید ذهن خود را معطوف و مشغول کدام الاهیات کرد؟ در اینجا الاهیات را صرفاً از سه منظر ــ یعنی خصیصه، سبک و برنامهٔ الاهیات ــ که طی چندین دهه برای نظرورزی‌های الاهیاتی خودم مهم بوده است،[1] معرفی می‌کنم.

اولاً، به نظر می‌رسد امروزه هر نظرورزی الاهیاتی بـه لحـاظ خـصیصه نیازمند آن است که:

ـ الاهیاتی باشد که نه فرصت‌طلب[1] و دنباله‌رو[2] بلکه صادق است: تبیینی اندیشمندانه از ایمان که صادقانه حقایق مسیحی راکند و کاو و بیان کند؛

ـ الاهیاتی باشد نه سلطه‌گرا بـلکه آزاد؛ الاهـیاتی کـه بـدون مـمانعت از ضوابط و دستورات اجرایی مقامات کلیسا به وظیفهٔ خود عمل می‌کند و آراء و عقاید استوار خود را تا آنجایی که در حیطهٔ دانش و آگاهی آن می‌گنجد، بیان و منتشر می‌کند؛

ـ الاهیاتی که نه سنت‌گرا بلکه انتقادی باشد؛ الاهیاتی که می‌داند آزادانه و صادقانه به خصیصهٔ علمی حقیقت، روش‌شناسی آن رشته و بررسی انتقادی همهٔ مسائل، روش‌ها و نتایج آن ملتزم است؛

ـ الاهیاتی که نه اعتراف‌گـرا[3] بـلکه خـواهـان وحـدت کـلیسایی[4] بـاشد؛ الاهیاتی که در آن دیگر هر الاهیاتی الاهیات دیگر را نه یک دشمن بلکه یک متحد و شریک می‌داند، و نیز الاهیاتی که دغدغهٔ او بیشتر تفاهم است و نـه افتراق ـ این تفاهم دو جهت‌گیری دارد: جهت‌گیری درونی، با توجه به گسترهٔ وحدت‌گرایی کلیسایی در درون مسیحیت و مـیان کـلیساها؛ و جـهت‌گیری بیرونی، با توجه به گسترهٔ وحدت جهانی خارج از کـلیساها و مسـیحیت، بـا مناطق، ادیان، ایدئولوژی‌ها و علوم مختلف آن.

اما راجع به سبک نظرورزی الاهیاتی، باید «ده توصیهٔ» زیر را در زمانهٔ ما به کار بست:

ـ علوم رمزی مختص کسانی نیست که از قبل ایمان آورده باشند، بـلکه برای غیرمؤمنان نیز قابل درک است؛

ـ ایمان «صرف» یا دفاع از یک نظام «کلیسایی» مهم نیست بلکه باید در

---

1. opportunist
2. conformist
3. confessionalist
4. ecumenical

رهیافتی کاملاً علمی، توجه قاطع خود را به حقیقت معطوف داشت؛

ـ باید نه از مخالفان ایدئولوژیکی غافل بود و نه بر آنها برچسب بدعتگذار زد و نه آنها را به جبر به لحاظ الاهیاتی منکوب و به خدمت گرفت، بلکه باید آن ایدئولوژی‌ها را به بهترین وجهی با همدلی انتقادی تفسیر کرد و در همان حال در معرض بحث مناسب و منصفانه قرار داد؛

ـ کار میان‌رشته‌ای[1] نه تنها لازم است بلکه باید آن را تحقق بخشید: گفت‌وگو با دیگر علوم دخیل و به موازات آن تمرکز بر آرمان خود.

ـ نه باید مخالف و ضدیت خصمانه وجود داشته باشد و نه همزیستی توأم با عدم دخالت،[2] بلکه باید نوعی همزیستی توأم با گفت‌وگوی انتقادی، به ویژه میان الاهیات و فلسفه، الاهیات و علوم و علوم انسانی، و الاهیات و ادبیات، وجود داشته باشد؛ دین و عقلانیت به هم وابسته‌اند، و بلکه دین و شعر نیز چنین‌اند.

ـ تقدم و اولویت با مسائل گذشته نیست، بلکه مسائل پردامنه و پیچیدهٔ آدمیان و جامعهٔ بشری امروزی اولویت دارند.

ـ نمی‌توان هیچ کلیسا یا سنت یا نهاد الاهیاتی را به عنوان هنجار الاهیات مسیحیِ حاکم بر همهٔ هنجارهای دیگر تعیین کرد، بلکه تنها هنجار حاکم همان بشارت، یعنی پیام اصیل مسیحی می‌باشد: الاهیات معطوف به بشارت است، البته به شرط آنکه به نحو تاریخی و انتقادی درک و فهم شده باشد.

ـ باید نه به زبان کهنهٔ کتاب مقدس و جزم‌اندیشی‌های مدرسی یونانی‌مآب یا با زبان نامفهوم رایج و الاهیاتی سخن گفت، بلکه تا آنجا که ممکن است به زبانی که به راحتی برای مردان و زنان امروزی قابل فهم باشد سخن گفت؛ برای دستیابی به این امر نباید از هیچ کوششی فروگذار کرد.

ـ نباید نظریه و عمل قابل قبول را که می‌توان به آن جامهٔ تحقق بخشید، اصول عقاید جزمی و اخلاق، پارسایی شخصی و اصلاح نهادها، آزادی در

1. interdisciplinary

2. *laissez-faire* co-existence

جامعه و آزادی در کلیسا، را از هم تفکیک کرد؛ بلکه باید به ارتباط ناگسستنی میان آنها توجه کرد.

ــ باید نه ذهنیت اعتراف‌گرای گتو، بلکه وسعت نظر **کلیسای جهانی** وجود داشته باشد که هم‌ادیان جهانی و هم ایدئولوژی‌های مدرن را مطمح نظر قرار می‌دهد: از یک طرف بیشترین مدارای ممکن نسبت به انسان‌های خارج از کلیساها، نسبت به ادیان جهانی، و به طور کلی نسبت به نسل بشر، و از طرف دیگر به موازات آن مشخص کردن امور اختصاصاً مسیحی که به یکدیگر وابسته هستند.

و بالاخره، **برنامهٔ الاهیات**، یعنی **الاهیات انتقادی کلیسای جهانی**. چنین الاهیاتی باید در هر عصر جدیدی در برابر تنش‌ها تاب آورد و نیز در **همان حال** (در اینجا، صرف‌نظر از نهضت «بی‌نظیر» اصلاح دینی، یک «واو» لازم است) [و] در همان حال این‌گونه باشد که می‌گوییم:

ــ **جامع**[1] باشد، همواره دغدغهٔ کلیسای کلی و جهانی را داشته باشد؛

ــ و در همان حال **انجیلی**[2] باشد، یعنی دقیقاً مرتبط با کتاب مقدس و بشارت باشد؛

ــ **سنتی** باشد، پیوسته درمقابل تاریخ پاسخگو، ودرهمان حال **امروزی** باشد، یعنی مسائل مربوط به عصر حاضر را مطرح و پی‌گیری کند؛

ــ **مسیح‌محور**[3] باشد، یعنی قاطعانه و آشکارا مسیحی باشد؛

ــ و در همان حال **جهانی**،[4] یعنی معطوف به جهان، کل ربع مسکون، همهٔ کلیساهای مسیحی، همهٔ ادیان، و همهٔ مناطق باشد؛

ــ **نظری و علمی** باشد، یعنی به آموزه‌ها، به حقیقت بپردازد ــ و در همان حال **علم‌گرا و شبانی**[5] باشد، یعنی توجه‌اش به زندگی، تجدید حیات و اصلاح‌گری معطوف باشد؛

---

1. cotholic
2. evangelical
3. christocentric
4. ecumenical
5. pastoral

سخن گفتن از برنامه کافی است! آیا امیدی به تحقق چنین برنامه‌ای برای یک الاهیات امروزین هست؟ آیا من فریاد ناشنیدهٔ کسی نیستم که در مورد الاهیاتی هشدار می‌دهد که احیاناً ملال‌آور، از حیث اعتقادی تنگ‌نظرانه و نابینای درون‌نگر است و چیزی از عمق اندیشهٔ این هفت متفکر بزرگ مسیحی را در نمی‌یابد؟ قضاوت در این مورد به عهدهٔ دیگران است. اما می‌دانم که با اشخاص بسیاری ــ به ویژه دو همکار و دوستم در توبینگن، ابرهارت یونگل و یورگن مولتمان، که این کتاب را به آنان هدیه کرده‌ام ــ در نقد یک علم عقیم و خشن که تنها بر خود متمرکز است، و نیز با کسی که چشم به الاهیاتی دوخته است که روحیهٔ وحدت‌گرایی کلیسایی داشته باشد و مخاطبان انتقادگر امروزی را لحاظ نماید هم‌عقیده‌ام.

من طی بیش از چهل سالی که جرئت پرداختن به الاهیات را داشته‌ام، سعی کرده‌ام از رهنمودهای بیان شده در این برنامهٔ الاهیاتی که به تدریج در طی تحقیق و تدریس گسترش یافت، عدول نکنم. انسان اگر در سن شصت و شش سالگی روشن‌تر از همیشه به محدودیتِ عمرِ باقی‌مانده واقف گردد هر آینه آرزو خواهد کرد که الاهیدانان جوان این برنامه را نقادانه و خلاقانه به پیش ببرند. عمر آیندگان دراز باد!

کتاب‌نامه و یادداشت‌ها

آثاری دربارهٔ پولس

The basis for this chapter is H. Kung, *Judaism* (1991), London and New York 1992, 2 B, V 1-2, `The Controversial Paul. The Sympathetic Transformation'. For research into Paul see the early important articles by R.Bultmann, K.Holl, H.Lietzmann, A.Oepke, R.Reitzenstein, A.Schlatter, A.Schweitzer, collected by K.H.Rengstorf, *Das Paulusbild in der neueren deutschen Forschung*, Darmstadt 1964. For an orientation on scholarly research, which is almost beyond surveying, cf. the account by B.Rigaux, *St Paul et ses lettres. État de la question*, Paris 1962; H. Hubner, 'Paulusforschung seit 1945. Ein kritischer Literaturbericht', in *Aufstieg und Niedergang der Romischen Welt. Geschichte und Kultur Roms im Spiegel der neueren Forschung*, ed. W Haase and H.Temporini, II.25.4, Berlin 1987, 2649-840 (this also includes extended articles on the latest state of the interpretation of individual letters of Paul); O.Merk, `Paulusforschung 1936-1985', *Theologische Rundschau* 53, 1988, 1-81. For an introduction to the person and work of the apostle Paul, in addition to the introductions to the New Testament, see among more recent critical works especially M.Dibelius, *Paul*, ed. W.G.Kummel, London 1953; P. Seidensticker, *Paulus, der verfolgte Apostel Jesus Christi*, Stuttgart 1965;

G.Bornkamm, *Paul* (1969), London and New York 1975; E.Käsemann, *Perspectives on Paul* (1969), London and Philadelphia 1971; O.Kuss, *Paulus. Die Rolle des Apostels in der theologischen Entwicklung der Urkirche,* Regensburg 1971; K.Stendahl, *Paul among Jews and Gentiles,* Philadelphia 1976; F.F. Bruce, *Paul, Apostle of the Free Spirit,* Exeter 1977; E.P. Sanders, *Paul and Palestinian Judaism,* London and Philadelphia 1977; id., *Paul, The Law and the Jewish People,* London and Philadelphia 1983; id., *Paul,* Oxford 1991; J.C.Beker, *Paul the Apostle. The Triumph of God in Life and Thought,* Edinburgh 1980; K.H.Schelkle, *Paulus. Leben - Briefe - Theologie,* Darmstadt 1981; G.Lüdemann, *Paul: Apostle to the Gentiles* (1980), London and Philadelphia 1984; id., *Opposition to Paul in Jewish Christianity* (1983), Minneapolis

1989; W A.Meeks, *The First Urban Christians. The Social World of the Apostle Paul,* New Haven 1983; H. Räisänen, *Paul and the Law,* Tubingen 1983; G.Theissen, *Psychological Aspects of Pauline Theology* (1983), Edinburgh 1987; F.Watson, *Paul, Judaism and the Gentiles. A Sociological Approach,* Cambridge 1986. For Paul from the Jewish side and in Jewish-Christian dialogue, from the more recent literature see S. Sandmel, *The Genius of Paul. A Study in History,* New York 1958; H.-J.Schoeps, *Paul. The Theology of the Apostle in the Light of Jewish Religious History* (1959), London 1961; S. Ben-Chorin, *Paulus. Der Vo¨lkerapostel in ju¨discher Sicht,* Munich 1970; M. Barth et al., *Paulus. Apostat oder Apostel? Ju¨dische und christliche Antworten,* Regensburg 1977; E. Mussner, *Tractate on the Jews* (1979), Philadelphia 1984; P Lapide and P Stuhlmacher, *Paulus - Rabbi und Apostel. Ein ju¨disch-christlicher Dialog,* Stuttgart 1981 r; P. von der Osten Sacken, *Grundzu¨ge einer Theologie im christlich-jüdischen Gespräch,* Munich 1982; id. *Evangelium und Tora. Aufsätze zu Paulus,*

Munich 1987; E. W. Marquardt, *Die Gegenwart des Auferstandenen bei seinem Volk Israel. Ein dogmatisches Experiment*, Munich 1983; E. Biser et al., *Paulus-Wegbereiter des Christentums. Zur Aktualität des Volkerapostels in ökumenischer Sicht*, Munich 1984; L.Swidler - L.J.Eron - G.Sloyan - L.Dean, *Bursting the Bonds? A Jewish-Christian Dialogue on Jesus and Paul*, New York 1990; A. F. Segal, *Paul the Convert. The Apostolate and Apostasy of Saul the Pharisee*, New Haven 1990.

یادداشت‌های راجع به پولس

1. F. Nietzche, *The Antichrist*, Complete Works, Vol. 6, London 1911,178.
2. Ibid.

۳. اعمال رسولان ۸:۳.
۴. فیلیپیان ۳:۵.
۵. رک: اعمال رسولان ۲۲: ۲۵ـ۲۹.
۶. رک: فیلیپیان ۳:۵.
۷. رک: غلاطیان ۱:۱۳؛ اول قرنتیان ۱۵:۹؛ فیلیپیان ۳:۶.
۸. رک: غلاطیان ۱:۱۳.
۹. رک: اول قرنتیان ۱:۱۷ـ۳۱؛ غلاطیان ۳:۱ـ۱۴.
۱۰. رک: اعمال رسولان ۹: ۳ـ۹.
۱۱. رک: اول قرنتیان ۹: ۱؛ ۱۵: ۸ـ۱۰؛ غلاطیان از ۱۵؛ فیلیپیان ۳: ۷ـ۱۱.
۱۲. دوم قرنتیان ۱۱: ۲۳ـ۲۶.
۱۳. در مورد اعتقاد به رستاخیز، نگاه کنید به: H. Kung, *Credo*, ch IV
۱۴. رک: رومیان ۱۵: ۹.
۱۵. نه‌تنها پیام اصلی (بشارت) مصلوب شدن و رستاخیز (اول قرنتیان ۱۵: ۳ـ۸)، بلکه مراسم شام آخر (اول قرنتیان ۱۱: ۲۳ـ۲۵)، نگرش‌های مربوط به ازدواج و طلاق (اول قرنتیان ۷:۱۰)، توصیه برای فراهم کردن امکانات زندگی موعظه کنندگان (اول قرنتیان، ۹: ۱۴)،

موقعیت شاخص فرمان الاهی برای محبت کردن (اول تسالونیکیان ۴: ۹؛ غلاطیان ۵: ۱۳؛ رومیان ۱۳: ۸ـ۱۰؛ اول قرنتیان ۱۳) و سرانجام نسل داوودی عیسی (رومیان ۱: ۳)، مسیح بر حسب جسم از اسرائیل (رومیان ۹: ۱۵)، پسر ابراهیم بودن (غلاطیان ۳؛ رومیان ۴)، تولد بشری و پیرو شریعت (غلاطیان ۴: ۴)، بشر بودن، فروتن ساختن خود و تسلیم مرگ بودن (فیلیپیان ۲: ۶ـ۸)، ضعف (دوم قرنتیان ۱۳:۴)، فقر (دوم قرنتیان ۸:۹)، مصایب (اول قرنتیان ۱۱: ۲۳). اول قرنتیان ۴:۱۲؛ ۲:۱۳ و رومیان ۱۹:۱۶ را نیز می‌توان افزود.

۱۶. رک: اول قرنتیان ۱۱:۳.

۱۷. فیلیپیان ۲:۲۱؛ «از آن رو که همه نفع خود را می‌طلبند، نه امور عیسی مسیح را». رک: اول قرنتیان ۷: ۳۲ـ۳۴، «امور خداوند».

18. E. Käsemman, «Wo sich die wege trennen», Deutsches Allegmeines Sonntagsblatt, 13 April 1990.

19. S. Ben-chorin, *Paulus,* Der völkerapostel in Judischer sicht Munich 1970, II.

20. Ibid.

۲۱. رومیان ۷: ۱۲.

۲۲. رومیان ۷: ۱۰؛ رک: ۵:۱۰؛ غلاطیان ۱۲:۳.

۲۳. رومیان ۲:۲۰.

۲۴. رومیان ۱۴:۷.

۲۵. رومیان ۴:۹.

۲۶. مسئله شریعت نزد پولس، به‌طورکامل ومفصل، درکتاب زیربحث شده‌است:

H. Kung, *Judaism,* part Three, chapter BIII. «For the sake of Human beings».

۲۷. رومیان ۲۷:۳.

۲۸. رومیان ۳۱:۳.

۲۹. رومیان ۳: ۲۰؛ رک: غلاطیان ۳: ۱۰.

۳۰. دوم قرنتیان ۷:۳، ۹.

۳۱. دوم قرنتیان ۶:۳.

۳۲. غلاطیان ۵:۱.

۳۳. غلاطیان ۵:۱۳.

۳۴. غلاطیان ۲:۴.

۳۵. رومیان ۶:۱۴؛ رک: ۷:۵.

۳۶. رک: دوم قرنتیان ۳:۶.

۳۷. رک: غلاطیان ۲؛ اعمال رسولان ۱۵: ۱ـ۳۴.

۳۸. غلاطیان ۲:۱۱.

۳۹. رک: مرقس ۷:۸؛ ۷:۴.

۴۰. رک: مرقس ۷:۱ـ۲۳.

۴۱. اول قرنتیان ۸:۹.

۴۲. رک: اول قرنتیان ۹:۱۹؛ غلاطیان ۵:۱۳.

۴۳. اول قرنتیان ۷:۲۳.

۴۴. غلاطیان ۵:۱۳؛ رک: اول قرنتیان ۱۳:۱ـ۱۳.

۴۵. اول قرنتیان ۱۱:۷.

۴۶. رک: اول قرنتیان ۷:۱ـ۷.

۴۷. اول قرنتیان ۱۴:۳۴؛ به ضمیمهٔ ۱۴:۱۳ تا ۱۴:۳۶.

۴۸. رومیان ۱۶:۷.

۴۹. رک: رومیان ۱۶:۱ـ۲.

۵۰. رک: رومیان ۱۳:۱ـ۷.

۵۱. رک: رومیان ۱۴:۱ـ۲۳.

۵۲. رومیان ۱۲:۲.

۵۳. اول قرنتیان ۶:۱۲.

۵۴. همان.

۵۵. رومیان ۱۴:۱۴؛ رک: تیطس ۱:۱۵، «هر چیز برای پاکان پاک است».

۵۶. اول قرنتیان ۶:۱۲.

۵۷. اول قرنتیان ۱۰:۲۳.

۵۸. اول قرنتیان ۹:۱۹.

۵۹. اول قرنتیان ۱۰:۲۹.

۶۰. رک: اول قرنتیان ۸:۷ـ۱۲؛ ۱۰: ۲۵ـ۳۰.

۶۱. رک: خروج ۴:۲۲.

۶۲. رک: رومیان ۹:۳.

۶۳. رک: رومیان ۹:۴.

۶۴. رک: رومیان ۹:۲.

۶۵. رک: غلاطیان ۲:۱۴.

۶۶. ای. کاسمان در مقاله ماندگارش به نام «کشیشی و جماعت در عهد جدید» در کتاب مجموعه مقالاتی در باب مضامین عهد جدید (*Essays on New testament Themes,* London and philadelphia, 1964) صفحهٔ ۶۳ـ۹۴، اهمیت عنصر کاریزما در انتقاد از کلیسا در قرن بیستم را دوباره نشان داده است.

۶۷. اول قرنتیان ۱۲:۳.

۶۸. فیلیپیان ۳:۱۲ـ۱۴.

آثاری دربارهٔ اوریگن

The earlier literature can be found in B.Altaner,*Patrology,*London 1960,s55. Cf. also A.von Harnack, *Der kirchengeschichtliche Ertrag der exegetischen Arbeiten des Origenes,* Teil I-II, Leipzig 1918/19; id., *Geschichte der altchristlichen Literatur bis Eusebius,* second enlarged edition, Leipzig 1958. I/1, 332-405: II/2, 26-54; J.Danielou, *Origen,* London and New York 1955: H.de Lubac, *Histoire et Esprit. L'intelligence de l'Écriture d'aprés Origéne,* Paris 1950; id., *Recherches dans la foi. Trois études sur Origéne, Saint Anselme et la philosophie chretiénne,* Paris 1979; H.von Campenhausen, *The Fathers of the Greek Church,* London 1963; H. Crouzel, *The´ologie de l'Image de Dieu chez Origéne,* Paris 1956; id., *Orige´ne et la 'Connaissance mystique',* Paris 1961; id., Origéne et la philosophie, Paris 1962; id., *Orige´ne,* Paris 1985; M. Harl, *Orige´ne et la fonction révélatrice du Verbe incarné,*

Paris 1958; H. Kerr, *The First Systematic Theologian. Origen of Alexandria,* Princeton, NJ 1958: R.P.C.Hanson, *Allegory and Event. A Study of the Sources and Significance of Origen's Interpretation of Scripture,* London 1959: P. Nemeshegyi, La Paternité de Dieu chez Origéne, Tournai 1960; W Jaeger, *Early Christianity and Greek Paideia,* Cambridge, Mass. 1961, G.Gruber, ZOE. *Wesen, Stufung und Mitteilung des wahren Lebens bei Origenes,* Diüsseldorf 1963; H.Chadwick, *Early Christian Thought and the Classical Tradition. Studies in Justin, Clement and Origen,* Oxford 1966; J.Rius-Camps, *El dinamismo trinitario en la divinización de los seres racionales según Origenes,* Rome 1970; P. Kübel, *Schuld und Schicksal bei Origenes, Gnostikern und Platonikern,* Stuttgart 1973;W Gessel,*Die Theologie des Gebetes nach'De Oratione' von Origenes,* Paderborn 1975; P.Nautin, *Origéne. Sa vie et son oeuvre,* Paris 1977; L.Lies, *Wort und Eucharistie bei Origenes. Zur Spiritualisierungstendenz des Eucharistieverständnisses,*Innsbruck 1978; id.,*Origenes' Eucharistielehre im Streit der Konfessionen. Die Auslegungsgeschichte seit der Reformation,* Innsbruck 1985: U.Berner, *Origenes,* Darmstadt 1981.

یادداشت‌های راجع به اوریگن

1. H.Chadwick, *The Early Church,* Harmondsworth 1967, 75.
2. H.U.von Balthasar, *Origenes. Geist und Feuer* Ein Aufbau aus seiner Schriften, Salzburg 1938, II.
3. Cf. Eusebius, *Church History,* VI.
4. Cf. Nautin, *Origéne.*
5. Cf. above all Clement of Alexandria, *Protreptikos* = Admonition to the Greeks.
6. Cf. von Campenhausen, *Fathers of the Greek Church.*

۷. رک: متی، ۱۹: ۱۲.

8. C.Kannengiesser, 'Origen, Augustine and Paradigm Changes in Theology', in *Paradigm Change in Theology,* ed. H. Küng and D. Tracy, Edinburgh 1989, 113-29: 126.

9. Cf. Origen, *De principiis,* Preface.

10. H.Görgemanns and H.Karpp, *Origenes, Vier Bücher von der Prinzipien,* 17.

11. Origen, *De principiis,* Preface, 10.

12. Cf. id., *Contra Celsum,* V.39; De Principiis, I, 2,13.

۱۳. رک: اول قرنتیان، ۱۵: ۲۷.

14. Origen, *Contra Celsum,* III.28.

15. Cf. id., *De principiis,* IV. 2,4-6.

16. Thus rightly (against K.L.Schmidt), A.A.T.Ehrhardt, *Politische Metaphysik von Solon his Augustin, II, Die christliche Revolution,* Tübingen 1959, 204-26.

17. Kannengiesser, 'Origen, Augustine and Paradigm Changes' (n.8), 123.

18. Harnack, *History of Dogma* II, London 1900 reissued New York 1961, 380.

۱۹. رک: اعمال رسولان، ۲: ۱۴ـ۴۰.

۲۰. رومیان، ۱: ۳.

21. Ignatius of Antioch, *To the Magnesians,* VI. 1.

22. Id., *To the Ephesians,* VII.2.

آثاری دربارهٔ آگوستین

The earlier literature can be found in B.Altaner, *Patrology,* London 1960, s 102. In addition to earlier handbooks of dogma (A. von Harnack, F. Loofs, R.Seeberg) which are still important, and more recent ones (C.Andresen, K.Beyschlag, J.Pelikan, M.Schmaus, A.Grillmeier), see the following more

recent monographs and general accounts: É.Gilson, *Introduction à l'étude de saint Augustin*, Paris 1929, ^{4}1969; H.I.Marrou, *Saint Augustin et la fin de la culture antique*, Paris 1938, ^{4}1958; id., *Saint Augustin et l'Augustinisme*, Paris 1955, ^{8}1973; F. van der Meer, *Augustinus de Zielzorger*, Utrecht 1947; A.Zumkeller, *Das Mönchtum des heiligen Augustinus*, Würzburg 1950, ^{2}1968; T.J.van Bavel, *Recherches sur la christologie de saint Augustin. L'humain et le divin dans le Christ d'aprés saint Augustin*, Fribourg 1954; JJ.J.O'Meara, *The Young Augustine. The Growth of St Augustine's Mind up to his Conversion*, London 1954, ^{2}1980; R.W Battenhouse (ed.), *A Companion to the Study of St Augustine*, New York 1955; M. Löhrer, *Der Glaubensbegriff des hl.Augustinus in seinen ersten Schriften bis zu den Confessiones*, Einsiedeln 1955; A.D.R.Polman, *Het woord gods bij Augustinus*, Kampen 1955; R.Schneider, *Seele und Sein. Ontologie bei Augustin und Aristoteles*, Stuttgart 1957; G.Strauss, *Schriftgebrauch, Schriftauslegung und Schriftbeweis bei Augustin*, Tübingen 1959;H.von Campenhausen,*The Fathers of the Latin Church*,London 1964, ch.6; C. Eichenseer, *Das Symbolum Apostolicum beim heiligen Augustinus, mit Berücksichtigung des dogmengeschichtlichen Zusammenhangs*, St Ottilien 1960: C.Andresen (ed.), *Zum Augustin-Gespräch der Gegenwart*, I-II, Darmstadt 1962/81; P. Brown, *Augustine of Hippo. A Biography*, Berkeley and London 1967; A.Mandouze, *Saint Augustin. L'aventure de La raison et de la grâce*, Paris 1968; C.Boyer, *Essais anciens et nouveaux sur la doctrine de saint Augustin*, Milan 1970; R.A.Markus, *Saeculum. History and Society in the Theology of St Augustine*, Cambridge 1970; E.Te Selle, *Augustine the Theologian*, London 1970; J.Brechtken, *Augustinus doctor caritatis. Sein Liebesbegriff im Widerspruch von Eigennutz und selbstlose Güte im Rahmen der antiken Glückseligkeits-Ethik*, Meisenheim 1975; W Geerlings,

Christus Exemplum. Studien zur Christologie und Christusverkündigung Augustins, Mainz 1978; W Wieland, *Offenbarung bei Augustinus,* Mainz 1978; A.Schindler, `Augustin', *Theologische Realenzyklopädie* IV, Berlin 1979, 645-98; H.Fries, `Augustinus',in H. Fries and G.Kretschmar(ed.), *Klassike der Theologie* I, Munich 1981, 104-29.

یادداشت‌هایی راجع به آگوستین

1. von Campenhausen, *Fathers of the Latin Church,* 183, 185.
2. Augustine, *Confessions* I. 1 (1).
3. Marrou, *Saint Augustin et la fin de la culture antique,* 489-5 (for further details); the quotation comes from p. 495.
4. Cf. Augustine, *Confessions* VIII, XII (28 ff).

۵. رومیان، ۱۳: ۱۳.

6. Marrou, *Saint Augustin et l'Augustinisme.*
7. Augustine, *Contra epistolam Manichaei* 5 (6).
8. Id., *Sermo* 112. 8.
9. Brown, *Augustine o f Hippo,* 235.
10. Ibid., 240.
11. Augustine, Confessions X, XXXI ,(45).
12. Cf. Id., *Sermo* 131, 10.
13. Id., *Opus imperfectum contra julianum* II. 22.
14. Cf. id., *Sermo* 151: *Contra julianum Pelagianum,* above all book IV.
15. Cf. Augustine, Ep. 217 v. 16; *Enchiridion* XXIII, XXIX.

۱۶.اوّل قرنتیان، ۴: ۷.

17. Augustine, *In primam epistolam loannis* VII, 8.
18. Cf. K.E.Berresen, *Subordination et Equivalence. Nature et rôle de la femme d'aprés Augustin et Thomas d'Aquin,* Oslo 1968, esp. I. 1-3.

I9. Quoted in P. Brown, *The Body and Society. Men, Women and Sexual Renunciation in Early Christianity*, New York and London 1988, 424 (which is a good study of Augustine and sexuality before and after his conversion).

۲۰. رک: رومیان، ۹ـ۱۱.

21. Marrou, *Saint Augustin et Augustinisme*.

22. Augustine, *De civitate Dei* I, Preface.

23. Ibid., XXII, 30.

آثاری دربارهٔ توماس آکوئیناس

Recent literature is based on the careful researches of Neo-Thomists like J.Berthier; P. Castagnoli, H.Denifle, F.Ehrle, M.Grabmann, P.Mandonnet and A.Walz. The best historical introduction to Thomas's work is still that of M.-D. Chenu, *Introduction a l'étude de saint Thomas d'Aquin*, Paris 1950; cf. also id., *Saint Thomas d'Aquin et la théologie*, Paris 1959. The American J.A.Weisheipl's *FriarThomas d'Aquino. His Life, Thought and Works*, New York I974, is a thorough critical biography based on the most recent historical research. The German theologian and former Dominican O.H.Pesch has produced the most illuminating recent theological introduction against today's horizon: *Thomas von Aquin. Grenze und Grösse mittelalterlicher Theologie. Eine Einführung*, Mainz 1988, ²1989. For further important recent literature cf. J.Pieper, *Hinfu¨lhrung zu Thomas von Aquin. Zwölf Vorlesungen*, Munich 1958; S. Pfürtner, *Luther und Thomas im Gespra¨ch. Unser Heil zwischen Gewissheit und Gef'āhrdung*, Heidelberg 1961; J.B.Metz, *Christliche Anthropozentrik. Über die Denkform des Thomas von Aquin*, Munich 1962.; M.Seckler, *Das Heil in der Geschichte. Geschichtstheologisches Denken bei Thomas von Aquin*, Munich 1964;

E.Gilson, *Le thomisme. Introduction à la philosophie de saint Thomas d'Aquin*, Paris 1965, [6]1983; U. Kühn, *Via caritatis. Theologie des Gesetzes bei Thomas von Aquin*, Göttingen 1963; H. Vorster, *Das Freiheitsverständnis bei Thomas von Aquin und Martin Luther*, Göttingen 1965; L.Oeing-Hanhoff (ed.), Thomas von Aquin 1274/1974, Munich 1974; W Mostert, *Menschwerdung. Eine historische und dogmatische Untersuchung über das Motiv der Incarnation des Gottesohnes bei Thomas von Aquin*, Tübingen 1978; E. Schillebeeckx, `Der Kampfan verschiedenen Fronten: Thomas von Aquin', in H. Häring and K.J.Kuschel (ed.), *Gegenentwürfe. 24 Lebensläufe für eine andere Theologie*, Munich 1988, 53-67; A.Zimmermann (ed.), *Thomas von Aquin. Werk und Wirkung im Licht neueren Forschungen*, Berlin 1988.

یادداشت‌های راجع به توماس آکوئیناس

1. H.Fries, `Augustinus', in H.Fries and G.Kretschmar (eds.), *Klassiker der Theologie* I, Munich 1981, 126.
2. Thomas Aquinas, *Summa theologiae* II-II, q. 188, a.7; cf.q.185, a6, ad I.
3. OT: commentaries on Isaiah, Jeremiah, Job, Psalms; NT: commentaries on the Gospels of Matthew and John and the Pauline epistles.
4. Thomas Aquinas, *Summa contra gentiles*, I. 2.
5. Cf. id, *Summa theologiae* I, q. 1-26.
6. Ibid., q.27-43.
7. Id., *Summa contra gentiles*, I. 2.
8. Cf. Chenu, *Thomas d'Aquin*.
9. For the circumstances of this condemnation (above all for Thomas himself) cf. Schillebeeckx, 'Kampf', 58-67; Weisheipl, *Friar Thomas*, 302-18.
10. *Codex Iuris Canonici* (1917), canon 1366, 2.

11. Cf. Thomas Aquinas, *Summa theologiae* I-II, q. 109-114.
12. Cf. ibid., q. 113.
13. Cf. ibid., q. 110 a. 1; cf. q. 116.
14. Cf. N.M.Wildiers, *Wereldbeeld en teologie,* 1972.
15. Thomas Aquinas, *Summa theologiae* I, q. 92, a, 1-4.
16. Cf. ibid., II-II, q. 177, a2.
17. Ibid., I q. 92, a.1.
18. Id., *Commentary on the Sentences,* IV d. 25, q 2. qla, 1. ad 4.
19. Id., *Summa theologiae* I, Supplcmentum q. 39, a. 1.
20. Id., *Summa theologiae* II-II q. 177, a. 2.
21. Cf. id., Contra errores Graecorum, Pars II, cap 32-35.
22. Cf. ibid., cap. 36.
23. Cf. Pesch, *Thomas von Aquin,* 26f.
24. Cf. ibid., 34.
25. Chenu, *Thomas d'Aquin*.
26. Cf. the report and commentary on the last phase of Thomas's life from 6 December 1273 to 7 March 1274 in Weisheipl, *Friar Thomas*, 293-302.
27. Thomas Aquinas, *De potentia,* q. 7, a5 ad decimumquartum.

آثاری دربارهٔ مارتین لوتر

For Martin Luther and the Reformation in Germany, in addition to important earlier works (especially H.Grisar, R.Hermann, K.Holl, J.K.Köstlin and G.Kawerau, O.Scheel), see J.Lortz, *Die Reformation in Deutschland,* I-II, Freiburg 1940; E.H.Erikson, *Young Man Luther. A Study in Psychoanalysis and History,* London 1958; H.J.Iwand, *Gesammelte Au fsÊa¨tze,* I-II, Munich 1959/80; F Lau, *Luther,* Berlin I959; M. Lienhard, *Martin Luther. Un temps, une vie, un message,* Paris 1959, [2]1991, J.Delumeau, *Naissance et*

affirmation de la Réforme, Paris 1965; E.W.Zeerden, *Die Entstehung der Konfes. Grundlagen und Formen der Konfessionsbildung im Zeitalter der Glaubenskämpfe,* Munich 1965; id., *Konfessionsbildung. Studien zur Reformation, Gegenreformation und katholischen Reform,* Stuttgart 1985; R.Friedenthal, *Luther. Sein Leben und seine Zeit,* Munich 1967; E.Iserloh, J.Glazik and H.Jedin, *Reformation. Katholische Reform und Gegenreformation,* Freiburg 1967; R.Stupperich, *Geschichte der Reformation,* Munich 1967; H.Bornkamm, *Luther. Gestalt und Wirkungen. Gesammelte Aufsätze,* Gütersloh 1975 (which contains extensive criticism of Erikson's thesis); id., *Martin Luther in der Mitte series Lebens. Das Jahrzehnt zwischen dem Wormser und dem Augsburger Reichstag,* ed. K.Bornkamm, Göttingen 1979; P Chaunu, *Le temps des Réformes. Histoire religieuse et systéme de civilisation. La Crise de la chrétienté. L'Eclairement* (1250-1550), Paris 1975; id., *Eglise, culture et socitété. Essais sur Réforme et Contre-Réforme* (1517-1620), Paris 1981; H.A.Oberman, *Werden und Wertung der Reformation. Vom Wegestreit zu Glaubenskampf,* Tübingen 1977; id., *Luther. Mensch zwischen Gott und Teufel,* Berlin 1981; id., *Die Reformation. Von Wittenberg nach Genf,* Göttingen 1986; H.Lutz, *Reformation und Gegenreformation,* Munich I979; R.H.Bainton, *Here I Stand. A Life of Luther,* New York I950; E.Iserloh, *Geschichte und Theologie der Reformation im Grundriss,* Paderborn I980; id., *Kirche-Ereignis und Institution. Aufsätze und Vortäge II: Geschichte und Theologie der Reformation im Grundriss,* Münster 1985; B. Lohse, *Martin Luther. Eine Einführung in sein Leben und sein Werk,* Munich 1981, [2]1983; M.Brecht, *Martin Luther,* I-II, Stuttgart 1981-7; W. von Loewenich, *Martin Luther. Der Mann und das Werk,* Munich 1982; O.H.Pesch, *Hinfu¨hrung zu Luther,* Mainz I982; J.M.Todd, *Luther. A Life,* London I982; H.Junghaus

(ed.), *Leben und Werk Martin Luthers von* 1526 bis 1546, I-II, Berlin 1983; H.Löwe and C.J.Roepke (eds.), *Luther und die Folgen. Beiträge zur sozialgeschichtlichen Bedeutung der lutherischen Reformation,* Munich 1983; G.Vogler (ed.), *Martin Luther. Leben, Werk, Wirkung,* Berlin 1983: R.Schwarz, *Luther*, Göttingen 1986; for Luther's life I have followed this work by the distinguished Luther scholar, which sums up his earlier researches.

یادداشت‌های راجع به مارتین لوتر

۱. پاسخ این پرسش را اولین بار، لورتس (Lortz) از میان کاتولیک‌ها، به طریق نامغرضانه‌ای در *Reformation in Deutschland*, 1, 1-144 داد. گزارش جامع متأخری نیز در Chaunu, *Letemps des Re´formes*, esp. chs. IV-V وجود دارد.

2. For the discussion cf. Pesch, *Einfübrung*, Ch. V ('The Movetowards Reformation').

3. Cf. H. Denifle, *Die abendländische Schriftausleger bis Luther* "ber justitia Dei (R 1,17) und Justificatio, Mainz 1905.

۴. در دستگاه کلیسایی رم، مقدار این سهم را رقم سرسام‌آور پنجاه هزار سکهٔ طلا برآورد کردند. فوگرها، که به عنوان بانکدار خدمت می‌کردند، می‌باید نیمی از آن را برای رم، و نیمی دیگر را برای مارگریو آلبرشت (Margrave Albercht) اهل براندنبورگ ــ که در بیست‌وسه‌سالگی سراسقف ماگدبورگ (Magdeburg)(وهالبرشتات (Halberstadt)) وسپس نیز اسقف ماینز بود ــ ارسال کنند؛ به طوری که مارگریو توانست وام فوگرها را باز پرداخت کند. این وام به خاطر نوعی معافیت بود که به وی اجازه می‌داد تا بر خلاف مقررات وضع‌شده از سوی رم، بسیاری از ادارات را تحت تسلط بگیرد.

5. Cf. H. Volz, *Martin Luthers Thesenanschlag und dessen Vorgeschi-chte,* Weimar 1959; E. Iserloh, 'Luthers Thesenanschlag. Tatsache oder Legende?', *Trierer Theologische Zeitschrift* 70, 1961, 303-12, expanded version, *Luther zwischen Reform und Reformation*. Der Thesenanschlag fand nicht statt, Münster[3] 1968; id., 'Martin Luther und der Aufbruchder

Reformation (1517-1525)', in Iserloh, Glazik and Jedin, Reformation, 3-114, esp. 49 f.

6. Thus the Catholic Reformation historian E. Iserloh, Geschichte und Theologie der Reformation, 33.
7. Cf. M. Luther, Resolutiones disputationum de indulgentiarum virtute (1518), English translation in Luther's Works: American Edition (henceforth cited as LW), Vol. 31, 77-252.
8. Cf. id., 'A Sermon on Indulgences and Grace' (1517), in D. Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe (= WA), 1, 239-46.
9. Cf. H. Denziger (ed.), Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum (1854), Freiburg 1960, nos. 741-781.
10. Cf. M. Luther, Appellatio D. Martini Lutheri ad concilum a Leone X, denuo repetita et innovata (1520), in WA VII, 74-82.
11. Cf. id., Adversus execrabilem Anichristi bullam (1520), LW 32, 5ff.
12. Cf. id., On Good Works (1520), LW 32, 106 ff.
13. Cf. id., 'To the Christian Nobility of the German Nation', LW 44, 123-217. Cf. id.
14. 'On the Babylonian Captivity of the Church' (1520), LW 36, 11-126.
15. Cf. id., 'The Freedom of a Christian' (1520), LW 31, 333-77; also in Martin Luther's Basic Theological Writings, ed. T. F. Lull, Minneapolis 1989, 585-629.
16. Basic Theological Writings, 596.
17. Cf. the 'Colloquy with D. Martin Luther at the Reichstag at Worms', WA VII, 814-87, esp. 828; the famous statement 'Here I stand, I can do no other' in not authentic.
18. Cf. S. Pfürtner, 'The Paradigms of Thomas Aquinas and Martin Luther. Did

Luther's Message of Justification mean a Paradigm Change?' in H. Küng and D. Tracy (eds.), Paradingm Change in Theology, Edinburgh' 1989, 130-160.

19. O. H. Pesch, 'Zwanzig Jahrekatholische Lutherforschung', Lutherische Rundschau 16, 1966, 392-406, already pointed this out over against the Loretz school (and Jedin).

20. Cf. Hans Küng, Justification; id., 'Katholische Besinnung auf Luthers Rechfertigunslehre heute', in Theologie im Wandel. Festschrift zum 150-jӘhrigen Bestehen der Katholisch-Theologischen FakultӘt an der UniversitӘt T"bingen 1817-1967, Munich 1967, 449-68.

۲۱. این مطلب که آموزهٔ آمرزیدگی، دیگر چیزی نیست که کلیساها را تقسیم کند، اولین بار با توافق «فدراسیون جهانی لوتری» و «دبیرخانهٔ وحدت کاتولیک» تأیید شد.

The Gospel and the Church (Malta Report), 1972, in H. Meyer, H. J. Urban and L.Vischer (eds.),Dokumentewachsender vbereinstimmung.SӘmtliche Berichte und Konsenstexte interkonfessioneller GesprӘche auf Weltebene 1931-1982, Paderborn 1983, 248-71, esp. nos. 26-30.

22. Cf. M. Luther, Against the Roman Papacy, an Institution of the Devil (1545), LW 41, 263-376.

23. Cf. H. Küng, Judaism (1991), London and New York 1992, Ch. ICV 2, 'Luther, too, against the Jews'.

24. M. Luther, The Freedom of a Christian, Basic Theological Writings, 623.

25. Colloquy with D. Martin Luther at the Reichstag of Worms (Luther's Plea summing up his speech), WA VII, 838.

26. M. Luther, Table Talk, LW 54, 476.

آثاری دربارهٔ فردریک شلایر ماخر

For Friedrich Schleiermacher cf. W Dilthey, *Leben Schleiermachers* I, Berlin 1870, [2]1922 (ed. H.Mulert); the work was revised, extended and

republished under the editorship of M.Redeker in two half-volumes, Göttingen 1966/70, using material from Dilthey's literary estate; E.Hirsch, *Geschichte der neueren evangelischen Theologie* IV, 490-82; V, 281-364, Gütersloh I949, [2]1960; id., *Schleiermachers Christusglaube. Drei Studien, Gütersloh* 1968; Karl Barth, *Protestant Theology in the Nineteenth Century* (1952.), ET London [2]1972, 452-73; P Seifert, *Die Theologie des jungen Schleiermacher,* Gücersloh 1960; T.Schulze, `Stand und Probleme der erziehungswissenschaftlichen Schleiermacher-Forschung in Deutschland', in *Paedagogica Historica* I, I96I, 29I-326; H.-J.Birkner, *Schleiermachers christlicher Sittenlehre im Zusammenhang seines philosophisch - theologischen Systems,* Berlin 1964; id., `Theologie und Philosophie. Einführung in Friedrich Schleiermacher', in M.Greschat (ed.), *Gestalten der Kirchengeschichte* 9, 1, Stuttgart 1985, 87-115; F.Hertel, *Das theologische Denken Schleierachers untersucht an der ersten Auflage seiner Reden 'U¨ber die Religion', Zurich 1965; F. W. Kantzenbach, Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher in Selbstzeugnissen und Bilddokumenten,* Reinbek 1967; M.Redeker, *Friedrich Schleiermacher, Leben und Werk* (1768-1834), Berlin 1968; H.Gerdes, *Der geschichtliche biblische Jesus oder der Christus der Philosophen. Erwa¨gungen zur Christologie Kierkegaards, Hegels und Schleiermachers,* Berlin 1973; D. Lange, *Historischer Jesus oder mythischer Christus. Untersuchungen zu den Gegensatz zwischen Friedrich Schleiermacher und David Friedrich Strauss,* Gütersloh 1975; id. (ed.), *Friedrich Schleiermacher* 1768-1834. *Theologe-Philosophe - Pädagoge,* Göttingen 1985; E.H.U.Quapp, *Barth contra Schleiermacher? 'Die Weihnachtsfeier' als Nagelprobe, mit einem Nachwort zur Interpretationsgeschichte der 'Weihnachtsfeier',* Marburg 1978; G.Moretto, *Etica e storia in Schleiermacher,* Naples 1979; E.Schrofner, *Theologie als*

positive Wissenschaft. Prinzipien und Methoden der Dogmatik bei Schleiermacher, Frankfurt 1980;U.Barth,*Christentum und Selbstbewusstsein. Versuch einer rationalen Rekonstruktion des systematischen Zusammenhanges von Schleiermachers subjektivita¨ttstheoretischer Deutung der christlichen Religion,* Göttingen 1983; B.A.Gerrish, *A Prince of the Church. Schleiermacher and the Beginnings of Modern Theology,* Philadelphia 1984; J.O.Duke and R.F Streetman (ed.), *Barth and Schleiermacher. Beyond the Impasses?,* Philadelphia 1988; M.Junker, *Das Urbild des Gottesbewussiseins. Zur Entwicklung der Religionstheorie und Chsistologie Schleiermachers von der ersten zur zweiten Auflage der Glaubenslehre,* Berlin 1990; A.Weirich, *Die Kirche in der Glaubenslehre Friedrich Schleiermachers,* Frankfurt 1990; R. D.Richardson (ed.), *Schleiermacher in Context. Papers from the 1988 International Symposium on Schleiermacher at Herrnhut, The German Democratic Republic,* Lewiston 1991.

یادداشت‌های راجع به فردریک شلایرماخر

1. Cf. K.Barth, *Protestant Theology in the Nineteenth Century,* 425.
2. For the biographical details see M.Redeker, *Friedrich Schleiermacher.*
3. F. Schleiermacher, Letter to J.G.A.Schleiermacher, 21 January 1787, in F.D.E.Schleiermacher, *Kritische Gesamtausgabe,* ed. H.-J.Birkner et al., Berlin 1980ff. (in the following notes cited as KGA), V. 1, 49-52: 50.
4. J.G.A.Schleiermacher, 'Letter to F. Schleiermacher Of 7 May 1790', n KGA V. 1, 198f.
5. F. Schleiermacher 'Letter to G.Reimer of 3o April 1802', in *Aus Schleiermachers Leben. In Briefen,* ed. L. Jonas and W Dilthey, Vol.I, Berlin 1858, 309.

6. Cf. id., 'Idee zu einem Katechismus der Vernunft für edle Frauen' (fragment), in KGA I. 2, 154.

7. Id., `Der Glaube' (Fragment), in KGA I.2, 154.

8. Cf. id., *On Religion. Speeches to its Cultured Despisers* (1799), reissued with a preface by R.Otto, New York 1958.

9. R. Otto in his Introduction to *On Religion*, vii.

10. Schleiermacher, *On Religion*, 277.

11. Ibid.

12. Ibid., 101.

13. Ibid.

14. Cf. G.W.F.Hegel, Preface to Hinrichs' *Religionsphilosophie* (1822), in *Werkausgabe* XI, Frankfurt I970, 42-67, esp. 58.

15. Cf. Schleiermacher, *Monologen. Ein Neujahrsgabe* (I8oo),KGA I,3,1-61.

16. Cf. H.Kung, *The Incarnation of God. An Introduction to Hegel's Theological Thought as Prolegomena to a Future Christology* (1970), Edinburgh 1987.

17. Schleiermacher, *On Religion*, 238.

18. Ibid., 235.

I9. Ibid., 246.

20. Ibid., 247.

21. Ibid.

22. Cf. ibid., *Christmas Eve. A Dialogue on the Incarnation* (1806), Richmond, Va. 1967.

23. Cf. id., *Gelegentliche Gedanken über Universitäten im deutschen Sinn. Nebsteinen Anhang über eine neu zu errichtende*, Berlin 1808.

24. Cf. id.,*A Brief Outline of the Study of Theology* (18 I I), Richmond, Va 1966.

25. Cf. id., *The Christian Faith* (1821-12., second revised edition Berlin (1830-31), English translation, Edinburgh 1928.

26. Anselm of Canterbury, *Proslogion* I; id., *De fide trinitatis et de incarnatione verbi*, II.

27. Cf. F.Schleiermacher, *Life of Jesus* (1832), Philadelphia 1975.

28. *The Christian Faith*, s 22.

29. Ibid., s 94, p. 385.

30. Ibid., 397.

31. Ibid.

32. Ibid.

33. Ibid.

34. Ibid.

35. D. Lange, 'Neugestaltung christlicher Glaubenslehre', in id. (ed.), *Friedrich Schleiermacher*, 85-105: 101.

36. F.Schleiermacher, *The Christian Faith*, 397.

37. Cf. id., 'Über die Glaubenslehre. Zweites Sendschreiben an Lücke',

in KGA I, 10, 743.

38. Id., *The Christian Faith*, s 95, p. 389.

39. I myself have presented one in my *On Being a Christian*.

40. Cf. M.Junker, *Das Urbild des Gottesbewusstseins. Zur Entwicklung* der Religionstheorie und Christologie Schleiermachers von der *ersten zur zweiten Auflage der Glaubenslere*, Berlin 1990, 210f.

41. Cf. Lange, *Historischer Jesus*, 170.

42. Both quotations come from Kantzenbach, *Friedrich Schleiermacher*, 146.

43. Karl Barth, *Protestant Theology in the Nineteenth Century*, 427.

آثاری دربارهٔ کارل بارت

Important articles on Karl Barth's early period (by R.Bultmann, E.Peterson, E.Przywara, G.Söhngen) are listed in E.Jüngel, 'Karl Barth', *Theologische Realenzyklopädie* V, Berlin, 1980; cf. also James M.Robinson (ed.), *The Beginnings of Dialectical Theology,* Richmond, Va. 1968. For the period after the Second World War see J.C. Groot, *Karl Barth en het theologische kenproblem,* Heiloo 1946; J.Hâmer; *Karl Barth. L'Occasionalisme théologique de K.Barth. Etude sur sa méthode dogmatique,* Paris 1949; O.Weber, *Karl Barth's Church Dogmatics. An Introductory* Report on Volume I.1 to III.4, Philadelphia and Edinburgh 1953; H.U.von Balthasar, *The Theology of Karl Barth,* New York I972; E.Riverso, *Intorno al pensiero di Karl Barth, colpa e giustificazione nella reazione antiimmanentistica del Ro¨merbrief barthiano,* Padua 1951; id., *La Teologia esistenzialisitica di Karl Barth. Analisis, interpretazione e discussione del sistema,* Naples 1955; A.Ebnetez; *Der Mensch in der Theologie Karl Barths,* Zurich 1952; H.Fries, *Bultmann, Barth und die katholische Theologie,* Stuttgart 1955; B.Gherardini, *La parola di Dio nella teologia di Karl Barth,* Rome I955; G.C.Berkouwer, *The Triumph of Grace in the Theology of Karl Barth,* Grand Rapids 1956; H.Bouillard, *Karl Barth. Parole de Dieu et Existence Humaine,* I-II/2, Paris 1957; H.Küng, *Justification. The Doctrine of Karl Barth and a Catholic Reflection* ([4]1964), London and New York 1965; E.Jüngel, *The Doctrine o f the Trinity. God's Being is in Becoming,* Grand Rapids and Edinburgh 1976; id., *Barth-Studien,* Zurich 1982; id., 'Umstrittene Theologie. Zum 100 Geburtstag Karl Barths', *Neue Zürcher Zeitung,* 10/11 May 1986; H.Gollwitzer, *Reich Gottes und Sozialismus bei Karl Barth,* Munich 1972; F.-W Marquardt, *Theologie und Sozialismus. Das Beispiel*

Karl Barths, Munich 1972; E.Busch, *Karl Barth. His Life from Letters and Autobiographical Texts,* London and Philadelphia 1976; W.Kreck, *Grundentscheidungen in Karl Barths Dogmatik. Zur Diskussion seines* Verständnisses von Offenbarung und Erwählung, Neukirchen 1978; S.W.Sykes (ed.), *Karl Barth. Studies of His Theological Method,* Oxford 1979; M.Beintker, *Die Dialektik der 'dialektischen Theologie' Karl Barths,* Munich 1987; C. Frey, *Die Theologie Karl Barths. Eine Einführung,* Frankfurt 1988; K.-J.Kuschel, *Born Before All Time? The Dispute over Christ's Origin,* London and New York 1992.

یادداشت‌های راجع به کارل بارت

1. K.Barth, `Die Unordnung der Welt und Gottes Heilsplan', *Evangelische Theologie* 8, 1948/49, 181-8: 185.
2. Cf. id., `Roman Catholicism: a Question to the Protestant Church', in *Theology and Church* (192.8), London and New York 1962, 307-33.
3. Cf. id., *Church Dogmatics* I/1-IV/4 (1932-67), Edinburgh 1936-1968. (henceforth cited as CD).
4. Id., `Answer to Fr Jean Daniélou', in Karl Barth. *Offene Briefe* 1945-1968, ed. D.Koch, Zurich 1984, 171-5: 174.
5. H.U.von Balthasar; *The Theology of Karl Barth.*
6. CD I/1, xiii.
7. CD I/2, I43.
8. CD I/2, 688.
9. Cf. CD I/2, 687ff.
10. Cf. H.Küng, *Justification. The Doctrine of Karl Barth and a Catholic Response.*
11. Karl Barth in his `Letter to the Author', ibid, xviii.

12. 'Das Evangelium und die Kirche. Bericht der evangelisch- lutherisch/ römisch-katholischen Studienkommission', *Herder-Korrespondenz* 25, 1971, 536-44: 539.

13. CD, I. 1, xiii.

14. Cf. J.Brosseder, 'Consensus in Justification by Faith without Consensus in the Understanding of the Church? The Significance of the Dispute over justification Today', in K.-J.Kuschel and H. Häring (eds.), *Hans Ku¨ng. New Horizons for Faith and Thought*, London and New York 1993, 138-51.

15. Cf. H. Küng, *The Council and Reunion* (US: *The Council, Reform and Reunion*, 1960), London and New York 1961-

16. Barth, *Letters* 1961-1968, Edinburgh and Grand Rapids 1981.

17. Cf. Busch, *Karl Barth*.

18. For more detail see H.Küng, *Global Responsibility* (1990), London and New York 1991, A 1, 'From Modernity to Postmodernity'.

19. Cf. K.Barth, *The Epistle to the Romans* (second edition, 1922), Oxford 1933.

20. 'The Barmen Declaration', in *Creeds of the Churches,* ed. John H.Leith, Atlanta, Ga [3]1982, 520.

21. Cf. H.Heppe, *Dogmatics,* London 1950 (with a preface by Karl Barth).

22. Cf. K.Barth, *Anselm: Fides quarens intellectum* (1931), London and Richmond, Va 1960.

23. CD I/1, 295.

24. Cf. F-W. Marquardt-D.Schellong-M.Weinrich (eds), *Karl Barth: Der Störenfried?,* Munich 1986.

25. CD IV/3, 38-164.

26. CD I/2, 280-97.

27. CD I.2, 300-25.

28. Cf. K.Barth, postscript to *Schleiermacher-Auswahl*, ed. H.Bölli, Munich 1968.

30. Cf. P.Tillich, 'The Significance of the History of Religions for the Systematic Theologian', in The *Future of Religions: Memorial Volume for Paul Tillich*, ed. J.C.Brauer, New York and London 1966, 80-94

31. Cf. K.Barth, *Nein! Antwort an Emil Brunner* (1934, the English translation is entitled *Natural Theology*, London 1946).

32. Cf. E.Brunner, *Natur und Gnade. Zum Gespräch mit Karl Barth*, Zurich 1934 (included in *Natural Theology*, see n.31).

33. Cf. K.Barth, 'Rudolf Bultmann. An Attempt to Understand Him' (1952), in *Kerygma and Myth* II, London 1962, 83-162..

34. Cf.E.Käsemann, 'Those who Hunger and Thirst for Righteousness', in id., *Jesus Means Freedom*, London and Philadelphia 1969, 130-43.

35. Bultmann to Barth, 11-15 November 1952, in *Barth-Bultmann Letters*, 1922-1966, Edinburgh and Grand Rapids 1982.

36. Cf. K.-J.Kuschel, *Born Before All Time? The Dispute over Christ's Origin* (1990), London and New York 1992, 123. In his fine article '"Jesus Christ is the Decisive Criterion": Beyond Barth and Hegel to a Christology "From Below"', in *Hans Küng. New Horizons for Faith and Thought* (n. 14), 171-97, Kuschel has shown how much in my theology I have kept the substance of Barth's basic concern (despite all the differences in method and content).

37. Cf. E.Käsemann, 'Blind Alleys in the "Jesus of History" Controversy', *in New Testament Questions of Today*, London and Philadelphia 1969, 23-65. For a reply cf. R.Bultmann, 'Antwort an Ernst Käsemann', in id., *Glauben und Verstehen. Gesammelte Aufsätze* IV, Tubingen 1965, 90-8.

38. K.Barth, *Die Woche*, 1963, no.4.

39. Id., *The Christian Century*, 1963, 1, 7ff.

40. CD II/3, 298f.

41. Id., *Wolfgang Amadeus Mozart* 1765/1956 (1956), Grand Rapids 1986.

42. Ibid., 53f. (I have preferred my own translation.)

43. Ibid., 54f.

یادداشت‌های راجع به خاتمه

1. I develop the following fundamental statements in connection with my books *On Being a Christian and Does God Exist.* Cf. H.Küng, *Theology for the Third* Millennium (1987), San Francisco and London 1991, 202ff.

نمایه

Great Christian Thinkers

Paul
Origen
Augustine
Aquinas
Luther
Schleiermacher
Barth

Hans Kung

A Group Of Translators



The Center for Religious Studies

